اسم کتاب	معالم الاصول عربی
مصنف مؤلف	شیخ حسن بن زین الدین
خطی چاپی	نسخ ۱۹ سطری
سال چاپ یا تحریر	۱۲۱۶ ق
عدد اوراق	۱۲۷
جزء کتب	اصول
شماره	
شمارهٔ عمومی	۹۸۲۵
شمارهٔ قبض	
واقف	خانم بابا شار
تاریخ وقف	اردیبهشت ۱۳۲۶
طول	۲۱
عرض	۱۱
گنجه	

معالم الدین یا معالم الاصول
تألیف شیخ حسن بن زین الدین شهید ثانی

... ثالث قوله تعالى ومن يؤتى
الحكمة فقد ... اوتى ... خيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى
العلم ... الرابع ... هل يستوى الذين يعلمون والذين
لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الخامس قوله
انما يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله
سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا
العلم ... السابع قوله سبحانه وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم الاية الثامن قوله وقل كفى بالله شهيدا بيني
وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى
يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات
العاشر قوله تعالى مخاطبا النبيه صلعم آمرا له مع ما آتاه من
العلم والحكمة وقل رب زدنى علما الحادى عشر قوله
بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم الثانى
عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها
الا العالمون واما السنة فهى فى ذلك كثيرة
لا يكاد يحصى فمنها ما اخبرنى به اجازة عدة من
اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين على
بن الحسين ابن الحسن الحسينى الموسوى ادام الله
تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد

الحارثي قدس الله روحه والسيد العابد فخر الدين علي بن
سيد فخر الدين الهاشمي بحق روايتهم اجازة عن والدي ره
السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته
كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد
العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن
الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن
والده قدس الله روحه عن الشيخ فخر الدين ابي طالب
محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن
يوسف بن المطهر عن والده رضي الله عنه عن شيخه
المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن
يحيى بن سعيد قدس الله روحه عن السيد الجليل
شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام
ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه
العماد ابي جعفر بن محمد بن القاسم الطبري عن الشيخ ابي
علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر بن محمد
بن الحسن الطوسي عن والده ره عن الشيخ الامام
المفيد محمد بن نعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن
قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب
الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن

عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن
يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن
زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن
ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري
عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عم
قال قال رسول الله ص من سلك طريقا يطلب
فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة
لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر لطالب
العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر و
فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر
وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا دينارا
ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر ق اخذ ص
بالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ
الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه
القمي ره عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن
عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن
عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف
عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي

طالبه تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته
تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة
وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام
وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة
وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين
للاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة
يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب
الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلواتهم
لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى
وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل
الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة
بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد
وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم
امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء
وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي
بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين
الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي
عبد الله قال قال رسول الله ص طلب العلم فريضة على
كل مسلم الا ان الله تعالى يحب بغاة العلم وعن محمد بن

يعقوب

يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن
محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق
السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين يقول ايها
الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان
طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون
لكم قد قسمه عادل بينكم وسيفي لكم وان العلم
مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه
وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن عيسى عن محمد بن
خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء
الانبياء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا
درهما ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم
فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم
هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف
عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين
وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن
سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما
السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو
بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى
الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحق

بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي
الى التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء
القابل عن الحكماء وعنه عن ابو علي بن ابراهيم عن ابيه
وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير
عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال
عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه
عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم
عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية في
لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب
شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية
ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا
افضل من الف عابد   ومن اهم ما يجب على العلماء
تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس
الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها
باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين
الشهوية والغضبية وقد روينا بالطريق السابق
وغيره عن محمد عن رض عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله
ع وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله
القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد

يصور

العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس
اليه فليتبوأ مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا
لاهلها   وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ
المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن بابويه
ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضه قال
حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن
اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا
اسمعيل بن فضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد
العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم
السلام قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير
لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال اليه وان لا ترفع
عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن شيء حتى
يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا
ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك
بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس
له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد
لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله
جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم
ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما آتاك من العلم

ونحّ لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم
تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان
انت منعت الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم
منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم
وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن
المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري قال حدثنا مولى
علي بن الحسين السعدآبادي ابو الحسن القمي قال
حدثنا احمد بن ابي عبدالله البرقي عن ابيه عن سليمان
بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبدالله ع قال كان
علي عليه السلم يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال
ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم
عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه
ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر بيدك
ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا
لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل
النخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم
اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله
فاذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء
الى يوم القيمة   ويجب على العالم العمل كما يجب على

غيره لكنه في حق العالم آكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب
المطيعات من نساء النبي صلعم وعقاب العاصيات منهن
ضعف ما لغيرهن وليجعل له حظا وافرا من الطاعات
والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا
تاما للقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد السالف
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة
عن ابان بن عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال
سمعت امير المؤمنين ع يحدث عن النبي ص انه قال
في كلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم
تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح
العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة
رجل دعا عبدا الى الله سبحانه فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله
فادخله الله الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى
وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل
ينسي الآخرة   وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن
جابر عن ابي عبدالله ع قال العلم مقرون الى العمل فمن علم
عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل

عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد
عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم
الجعفري عن ابي عبد الله ع قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه
زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا
وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري
عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي
علي بن الحسين ع فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسال
عن مثلها فقال علي بن الحسين ع مكتوب في الانجيل لا
تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا
لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا
وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد
عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين ع في كلام له خطب به
على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون
ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله
بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا
العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله
وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا
ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا
وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان

انصحكم

٦

انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم
لربه ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله
يخب ويندم وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن
زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن
ميمون القداح عن ابي عبد الله ع عن ابائه عليهم السلم
قال جاء رجل الى رسول الله صلعم فقال يا رسول الله
ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال
الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال
ثم مه يا رسول الله قال نشره وعنه رويناه بالاسناد
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن
محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم وتزينوا
معه بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم
منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم
وعنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
عن حماد بن عثمان عن الحرث بن المغيرة النصري عن
ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل انما يخشى الله من
عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم
يصدق قوله فعله فليس بعالم وعنه عن عدة من اصحابنا

من احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي
سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين
ع الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس
من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص
لهم في معاصي الله ولم يترك القران رغبة عنه الى غيره
الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس
فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في
نسك لا ورع فيه وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه
عن علي بن معبد عمن ذكره عن معوية بن وهب عن
ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين عليه السلم يقول يا طالب
العلم ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف
ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه
بالغلبة ويظاهر الظلمة وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري
عن عبيد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور
عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن
ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان امير
المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل
كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة من الحسد

واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن
النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة و
رجله زيارة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع
ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه
لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة
العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده
المعروف وماؤه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار
وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن سليمان
بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال ابو عبد الله
ع من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما
فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله ولما ثبت ان كمال
العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف
من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به
يعرف اوامر الله تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه
اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك
فهو الناظم لامور المعاش والمعاد وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا
بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد
عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله
بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن ابراهيم

بن عبد الله الحميد عن ابي الحسن موسى ع قال دخل رسول الله
المسجد فاذا جماعة قد طافوا برجل فقال ما هذا فقالوا علامة
فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها
وايام الجاهلية والاشعار والعربية فقال النبي ص ذلك علم
لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي صلى الله عليه وآله انما
العلم ثلثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن
فهو فضل وعنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن
بن علي الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال
اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين وعنه عن محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله
عن رجل عن ابي جعفر ع قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين
والصبر على النائبة وتقدير المعيشة وعنه عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان
بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ما من احد يموت من
المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه وعنه عن علي بن
ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي
عبد الله ع قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة
لا يسدها شيء وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن
ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن

جعفر

جعفر عليهما السلام يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه
الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب
السماء كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة
لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام
كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السالف عن الشيخ عن
محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري
عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن
سالم عن رجل عن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال
وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من
ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن
محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال
قلت لابي عبد الله ع ان لي ابنا قد احب ان يسألك
عن حلال وحرام ولا يسألك عما لا يعنيه قال فقال لي
وهل يسأل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام
الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة
المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما
في العالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه
ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول الضرر له اذ هذا

انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فتعين
ان يكون لهو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه
وكماله فلابد وان يكون عايداً الى العبد وحيث كانت المنافع
الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع الالام فلا يكاد
يطلق اسم النفع الا على ما نشأ منها لم يعقل ان يكون هو
الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا
مشوبا بالالام المتضاعفة فلابد وان يكون الغرض شيئا اخر
مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم
المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما
يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق
بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة
اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد
السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن
الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان
بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال لوددت ان اصحابي
ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن علي بن
محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى
عن علي بن حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا
في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى

يقول

يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن
محمد عن القسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا
تكونوا اعرابا فان من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله
اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد السالف
عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال
حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي عن ابيه
عن ابن ابي عمير عن العلا العلا عن محمد بن مسلم
قال قال ابو عبد الله ع لو اتيت بشاب من شباب
الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر ع
يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وعنه عن احمد بن
محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط
عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم
ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في
الحلال والحرام فصل الفقه في اللغة الفهم
وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج با
التقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد وعمرو مثلا

كما بسنة ابراهيم

وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته
وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج
بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه
وعلم الملائكة وعلم الانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد
في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد
في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد
افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتاه به المفتي فهو حكم الله
تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان هذا الحكم المعين هو حكم الله
سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد
اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض
لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك
لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد
وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته
في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان
المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء
عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع
الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه
اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على
ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق

عليه

عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار
اولا ان المراد البعض قولكم لم يطرد لدخول المقلد فيه
قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر
اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض
الاحكام كذلك من الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان
بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم
المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة
وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم
اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة
الى ما عدا ذلك ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر
لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم
لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم
بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه
من الماخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق
العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان
يعلم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على
التفصيل وح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه
واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم
اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض

كتاب سنة اجماع عقل

وح نبتنا دل الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما
في الاحكام الشرعية وما يقع في المحاورات من ان الظن في
طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي قطعية
الحكم فضعيف عندنا واما عند المصوبة القائلين بان
كل مجتهد مصيب كما سياتي الكلام فيه انشاء الله في بحث
الاجتهاد فله وجه وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم
على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال ان لبعض
العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم
غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتاخرة او لغير ذلك
من الامور التي ليس لها هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا
العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى
ساير العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام
فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف والمكلف ومن فيه نفس التكليف والمكلف
واما تاخره عن علم اصول الفقه فظ لان هذا العلم ليس
ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن
لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم
المنطق ايض لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها
واما تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من
مباحث هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم

الثلثة

١١

الثلثة ظاهرة فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في
الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر ولا بد لكل
علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى
تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له
من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات
الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادي
ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة
اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة
وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض
لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين
من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف
عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات
كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب
الجزئية المستدل عليها فيه في تحقيق
مهمات الاصولية التي هي اساس لبناء الاحكام الشرعية
وفيه مطالب في نبذة من مباحث الالفاظ
اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس
تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو
الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو

المتواطى او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة
سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين
وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان
تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك
وان اختص الوضع باحدهما ثم استعمل في الباقي من غير
ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان
الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي
او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل لا ريب
في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد
اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقيل الحق
في الاستدلال الابعد عن محل النزاع فنقول لا نزاع في ان
الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في
خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني
كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في
اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال
بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك
المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع
في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها
بان تلك المعاني بحيث يدل عليها بغير قرينة ليكون حقائق

شرعية

شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني
المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع
فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فيكون حقائق عرفية
خاصة لا شرعية وتظهر فائدة الخلاف فيما اذا وقعت
مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني
المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما
اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على المعاني
الشرعية بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان
الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال و
الهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص وصيام لامساك
مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني
منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان
هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى
الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير
معانيها ان يكون حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد
بوجهين احدهما انه اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في
معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل
اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية
وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها

في هذه المعاني والشارع يتصرف فيه بنحو خلاف الظاهر لانها معان حدثت
ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع
معرفته وثانيهما ان هذه المعاني من الالفاظ عند الاطلاق
بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي
كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى
كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند
اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة
وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم كونها
حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية واما في الوجه الاول فلان
قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة
بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي
حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اورد
على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة
الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهان الاول انه
لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية
لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنه ولا
ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل
ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر
او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه

والثاني

والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر
الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص
الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب
لم يضعوها لهذا المفروض فلا يكون عربية واما بطلان
اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله
عليها وما بعضه خاصة عربيا لا يكون عربيا كله وقد قال
الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا والجواب عن الاول انا
نفهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال
يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ
للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ
وهذا طريق قطعي لا يتشكك وان عنيتم بالتفهيم وبالنقل
ما ينافي ولهذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به
التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني
بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقائق
شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان
المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها
لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون
القرآن كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن

وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الآية فان قيل يصدق
على كل سورة واية انها بعض القرآن وبعض الشيء لا
يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون
فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها
اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو
الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق
على الكل وعلى اى بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد
بالماء مفهومه الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه
الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن من هذا القبيل
فيصدق على السورة انها قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين
على انا نقول لفظ القرآن موضوع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي
وضعا آخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن اذا
عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الجنبتين والتحقيق انه لا ريب
في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقائق فيها
لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني
المذكورة واما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه
غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم
لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية والمقالية.

فلا يبقى

فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المط
فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم
مشاركا في الضعف لدليل المثبتين الحق ان الاشتراك
واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف
لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله
في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من
المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا
وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع
ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف
المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض
هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب
حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى
عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة
لنا على جوازه انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما
تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة
منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع منه الى الغاء
اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه
لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء

تجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال
اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد
هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا
لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركب
حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا
كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت
لم ارد بوجوب علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لكل من
المعنيين ويستعمل في مجموعهما فيكون من باب اطلاق
اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت
بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن
مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا الالغاء اعتبار
قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع
له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق
اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط
بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه
حقيقة في التثنية والجمع انهما في حكم تكرير المفرد بالعطف
والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات

الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى
في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح
فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة
المتعددة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا
في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا
بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة
اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال
في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما
خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان
له ح ثلثة معان هذا وحده وذلك وحده وهما معا وقد
فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده و
لهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه لا يريد
هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادتهما على سبيل البدلية
الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد
ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين
على الاجتماع وهو ما ذكرناه من اللازم والجواب انه منا قشة
لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاء ته لكل واحد منفردا
وغاية ما يمكن ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين.

فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث
الى التسمية فان استعماله في مفهوميه لا الى بطلان اصل
الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد
بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مد
لوليهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما
يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد
التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلنا في صحة
ما اخترناه والجواب عن هذا الدليل انما يقتضي نفي كون
الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته
مجازا حيث يوجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص
الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات
وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات
واذا لم يكن متعددا فمن اين يجئ التعدد في النفي حجة
مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل
من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط معه كونه
غيره على ما هو شان المهية لا بشرط شئ وهو متحقق
في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة
في كل منهما والجواب ان الوحدة يتبادر من المفرد عند

اطلاقه

اطلاقه وذلك اية الحقيقة وحينئذ فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو
المهية لا بشرط شئ بل بشرط شئ واما فيما عداه فالمدعى
حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في الجمع عند التجرد
عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر و
الدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس
وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا
وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة
من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان
والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو
غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو
مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له
كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي
وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له من في السموات وقوله
وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه
مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف اي
نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد تكرر اللفظ مرادا به في كل
مرة معنى لان المقدر في حكم الملفوظ وذلك جائز بالاتفاق

وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول
هو مجاز لما قدمنا من الدليل وان كان المجاز على خلاف
الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة
فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى

واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه
آخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل
بكونه حقيقة ومجازا باعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال
اللفظ في المعنيين لزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان
من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا
قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة
وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم
بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية
ح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع
له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي وغير مريد له باعتبار المعنى المجازي
وهو ما ذكرنا من اللازم واما بطلانه فواضح حجة المجوزين انه
ليس بين ارادة الحقيقة وبين ارادة المجاز معا منافاة واذا
لم يكن ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم

واحتجوا بكونه مجازا استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا
اذ لم يكن للمعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان داخل
فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ
مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما
ومجاز في الآخر فلكل واحد من الاستعمالين حكم وجواب المانعين
عن حجة الجواز ظ بعد ما قرر وضوح وجه التنافي واما الحجتان الاخيرتان
فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وقد يبدل الحجة على مجازيته
بان فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال
اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا
للاثبات والنفي كما مر انفا في المشترك وما ذكر في الحجة يدل
على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي
والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فانه
للصحة يجي ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم
المجاز مثل ان يريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار
فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا
وراكبا وهما مجاز والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا
بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ ح تمام الموضوع له حتى
مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان

القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تنافيه من جهتين
منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان اريد
به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب
حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي
يصير حينئذ بقرينة عن الوحدة مجازا باللفظ فالقرينة اللازمة
للمجاز لا تنافيه وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو
هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايض ولعل المانع في الموضعين
بناؤه على اعتبار الامر وكلامه متجه لكن قد عرفت ان
النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه
حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله فانما
اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايض

في الاوامر والنواهي وفيه بحثان — في الاول

صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة
على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة
في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين
الوجوب والندب وقال علم الهدى انها مشتركة بين الوجوب
والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي
حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا للوجوب

هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين اشياء ثلثة الوجوب
والاباحة والندب وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة
وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي
الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها
شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض
لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده
افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن
ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن
على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله اعانهم
منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرنا انتفاء
القرينة فليقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان
يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى
يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد
اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام
ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار
والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها
الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم

فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر
بالتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما تدل على ان مخالف
الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بعد
كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر
للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب
او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر
ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو
لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال
على الله تعالى واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب
لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان
قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك
المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان
يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى
الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به
واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر
عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها في الاية
اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل
قوله في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب

في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم
مثل ضرب زيد واكل عمرو وايضا ذلك لجواز الاستثناء
منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون
عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المقصود
اذ لو كان حقيقة في غير الواجب ايضا لما حسن الذم والوعيد
والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا
قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم
للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا
بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في
التكذيب التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين
وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة
اليه اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه
للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان
يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان
كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل
بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على
الفروع كعقابهم على الاصول وان كان غيرهم لم يكن
اثبات الويل لهم بسبب تكذيبهم منافيا الذم قوم على تركهم

مما امروا به وعن الثانی بانه تعالی رتب الذم علی مخالفة
الامر فیدل علی ان الاعتماد علیه لا بالقرینة احتج القائلون
بانه للندب بوجهین الاول قوله صلعم اذا امرتکم بشیء فاتوا
منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتیان بالمامور به
الی مشیتنا وهو معنی الندب واجیب بالمنع من رده الی مشیتنا
وانما رده الی استطاعتنا وهو معنی الوجوب وثانیهما
ان اهل اللغة قالوا لا فارق بین السؤال والامر الا الرتبة
فان رتبة الآمر اعلی من رتبة السائل والسؤال انما یدل علی
الندب فکذلک الامر اذ لو دل الامر علی الایجاب لکان بینهما
فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجیب بان القائل بکون
الامر للایجاب یقول بان السؤال یدل علیه ایضا لان
صیغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترک
وقد استعملها السائل فیه لکن لا یلزم منه الوجوب لان
الوجوب انما ثبت بالشرع فلذلک لا یلزم المسئول
القبول وفیه نظر والتحقیق ان نقل المذکور من
اهل اللغة غیر ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة
القائلین بانه للقدر المشترک ان الصیغة استعملت
تارة فی الوجوب کقوله تعالی اقیموا الصلوة واخری فی

الندب

الندب کقوله فکاتبوهم فان کانت موضوعة لکل منهما لزم الاشتراک
او لاحدهما فقط لزم المجاز فیکون حقیقة فی القدر المشترک
بینهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراک والمجاز والجواب ان
المجاز وان کان مخالفا للاصل لکن یجب المصیر الیه اذا دل الدلیل
علیه وقد بینا بالادلة السابقة انه حقیقة فی الوجوب بخصوصه
فلا بد من کونه مجازا فیما عداه والا لزم الاشتراک المخالف
للاصل المرجوح بالنسبة الی المجاز اذا تعارضا علی ان المجاز
لازم بتقدیر وضعه للقدر المشترک ایضا لان استعماله فی کل
واحد من المعنیین بخصوصه مجاز حیث لم یوضع له اللفظ
بقید الخصوصیة فیکون استعماله فیه مع ما استعمال الآخر غیر ما ان
له فالمجاز لازم فی غیر صورة الاشتراک سواء جعل حقیقة ومجازا
او للقدر المشترک ومع ذلک فالتجوز اللازم بتقدیر الحقیقة
والمجاز اقل منه بتقدیر القدر المشترک لانه فی الاول مخصوص
المعنیین وفی الثانی حاصل فیهما وربما توهم تساویهما باعتبار
ان استعماله فی القدر المشترک علی الاول مجاز فیکون مقابلا
لاستعماله فی المعنی الآخر علی الثانی فیتساویان ولیس کما توهم
لان الاستعمال فی القدر المشترک ان وقع فعلی غایة الندرة و
الشذوذ واین هو من اشتهار الاستعمال فی کل واحد من

المنفيين وانشاده واذا ثبت ان التجوز اللازم على تقدير
الاول اقل كان بالترجيح اولى ثم قويه عليه الدليل احق احتج السيد رض
على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في
الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف وفي القرآن والسنة وظ
الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال
اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء
الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب
بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن
او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل
مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه
او من رسوله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب
او الوقف فيما بين الوجوب والندب بل اكتفوا في لزوم
الوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا
ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال
ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه
وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرى مجرى عاداتهم
وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال رحمه الله
واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم

الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع
اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم
يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتابنا ان
اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا
ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد
استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا
لوجود اماراته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان
استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها
في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت
نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال اما مع
التفاوت بالتبادر وعدمه اذ قد ثبت ان هذا من علامات
الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت هاهنا واما حجته
على انه في العرف الشرعي للوجوب فتحقق ما ادعيناه اذ لا نظن
ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص
ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوي
وهو مخالف للاصل هنا ولا يذهب عليك ان ادعاءه
في اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن
والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في

القرآن او السنة على الوجوب فتامل واحتج الذاهبون الى التوقف
بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم
منتف لان الدليل اما العقل فلا مدخل له واما النقل فهو اما
الاحاد فلا يفيد العلم واما التواتر والعادة تقتضي بامتناع عدم
الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان
الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا قسما
وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان
استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق
حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعماله فيها
على حد ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين
والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة
وهو الاذن كحجة من قال بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك
بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها
مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال
بالاشتراك في شيء وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف
احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة
الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات
الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء

المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد
وروده الامر به منهم عليهم السلام الحق ان صيغة الامر
بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على
طلب الماهية خالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار
ونزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا وآخرون فجعلوها للمرة
من غير زيادة عليها وتوقف في ذلك جماعة فلم يدروا
لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل
والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان
ونحوهما فكان قول القائل اضرب غير متناول للمكان ولا
زمان ولا آلة يقع بها الضرب كك غير متناول للعدد في
كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن
بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة
التي هي المطلوبة بالامر بها وستقرر لك وهذا انقطع بان
المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل و
الكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير
مكرر فتقيده بصفات المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف
بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه
لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل

المصدر فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل الا على
صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما قيل من ان
هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة
فلم لا يدل عليها بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول
الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل وابن هذا
عن الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها
انها لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلواة وقد تكررا
قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه
بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر
بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم
التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع عن الملازمة اذ
لعل التكرار انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه
قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس
في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما ابداء
الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها
في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا
التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي
اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون

الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة
الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه
دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما
فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما
يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي
المنع من السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا
قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها عد ممتثلا عرفا ولو كان
للتكرار لما عد ممتثلا فالجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور
به وهو الحقيقة حصل بالمرة لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها
اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في
شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد
ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذلك الا لكونه موضوعا للقدر
المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة
وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر
مع انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد
العلم والتواتر يمنع الخلاف والجواب على مثل ما سبق
بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ
امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه

لا يستفاد من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله

ذهب الشيخ ره وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي

الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد المرتضى ره

هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه

على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن

سعيد والعلامة ره الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي

بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى

لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الصيغة طلب حقيقة

الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي

من صفات الفعل فلا دلالة عليهما حجة القول بالفور امور ستة

الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي

من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته

الفور لم يعد عاصيا واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة

لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه

عاجلا ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه

تعالى ذم ابليس على ترك السجود لادم ع بقوله سبحانه ما منعك

الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه

عليه الذم ولكان له ان يقول ما امرتني بالبدار وسوف

اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين

ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته

ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع

التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف

اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا

ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ

يجب على المكلف حينئذ ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم

ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء

اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه

دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما

لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما

يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب تعريف

الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه

من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع

قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة

سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه

فيستحيل مسارعة العبد اليها فيجب المسارعة الى فعل

المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان المراد فعل

المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق
المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان
ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على
وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق
لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يق
لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل
ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي
لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل
الامر في الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما
منافيا لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجايز فتامل الخامس
ان كل خبر كالقائل بان زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ
كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك
الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس
في اللغة لانك قست الامر في افادته الفور على غيره من
الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظ واما ثانيا فبالفرق
بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب
بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي
هو عبارة عن الفور وهذا كلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل

على الثاني الا بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده
الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشئ نهي عن ضده وهو
يقتضي الفور بنحو ما مر في الشكل الاول انفا وجوابه يعلم من
الجواب السابق فلا يحتاج الى التقرير احتج السيد المرتضى بان
الامر قد ورد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور و
قد يراد به التراخي وظ استعمال اللفظ في الشيئين يقتضي انها
حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة
ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات اهل اريد منه
التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال
في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا
طلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما يفهمان من لفظه
بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى
الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به
عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا
يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث
يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يقول يكون فيه خروج
عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه
لكان في ارادة التخيير بينهما خروج عن ظ اللفظ وارتكاب

للتجوز ومن المعلوم خلافه فائدة اذا قلنا بان الامر للفور
ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل
يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا نذهب الى كل فريق
احتج الاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على
الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله
افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح
بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة
الاحتجاج ولهم فيه مجال تشاوفي العلامة المطلق على ان قول
القائل افعل هل معناه في الوقت الثاني وان عصيت
ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير
بيان حال الزمان الثالث وما بعده فان قلنا بالاول
اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم
يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض
العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال
انما هو في معرفة الوجهين اللذين بني عليهما الحكم لا انهما
وكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة
التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير
تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه

وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب
المبادرة الى امتثال الامر وهو الايات الامرة فيها بالمسارعة
والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له من
القول بسقوط الوجوب حيث مضى اول اوقات الامكان
مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول
صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك
الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل
الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على
الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان
الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت
كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما
اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى
مفاد الامر الاول بحاله والذي يظهر من سياق
كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي القول بسقوطه
الوجوب الاكثر على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي
ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه
مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره
فقال بعدم وجوبه واشتهر حكاية هذا القول عن المرتضى

وهو

وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم
ذلك في بادي الرأي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول
بان الامر بالشي امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك
التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشي الا به سببا فالامر
بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة
للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل بمجرد من الامر انه امر به
ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد
في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته
كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل
النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه
مقدمات الفعل كما يجب هو نفسه وهو الصلوة وما جرى
مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى
قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا اذ فرق في ذلك بين السبب
وغيره بانه لا يمتنع ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود
السبب فاما مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع
مانع ويصح ان يكلف الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات
الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد
تكلفنا بالطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا الخلاف في

نقض

نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان
اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه مبادي ما
لمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا
الاصل وما اختاره السيد فيه محل تامل وليس التعرض
لتحقيق حاله هاهنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف
والحجة لحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف ممن ادعى
فيه بعضهم الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات
فيبعد تعلق التكليف بها وحدها ابتداء فلان الوجوب
في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما
مع عدم الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة
لا يمكن تركها فحينما يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو
بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان
في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان
المسببات وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها
تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز
التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف ترفع
ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض
الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه

غير معروف وعلى كل حال فالاولى ان البحث في السبب قليل الجدوى
لان تعليق الامر بالمسبب نادر وانما الشك في وجوبه
واما غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس
لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظ
ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بانه غير واجب والاعتبار
الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع
التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايض
للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا
والتالي بقسميه بط بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما
هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا
لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف
عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه
واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظ ايض
فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا
وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب
ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدور
وتأثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك
ههنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من

الحكيم واطلاق الجواز فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر وجوابه
تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني
بمنع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور
به حيث لا ينفك عن تركها اصل الامر بالشيء على
وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا
معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية
لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل عينه في الحقيقة فلا يقتضي
النهي عنه ايض وقد يطلق ويراد به الترك وهذا يدل
الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل
واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم
من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك و
سكت عن الخاص ومنهم من اطلق الضد ولم يبين المراد
منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما
العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء
على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في
هذا نظر لان النزاع ليس منحصرا في اثبات الاقتضاء ونفيه
ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء
فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على

القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه
وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب
ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء
عين النهي عن ضده في المعنى والاخرون الى انه يستلزمه
وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا
وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى
مع تخصيصهم محل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء
في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها
منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو
الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا
رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى
النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه
هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية
المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم
العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر
لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن
النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف تمسك
مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على

الاقتضاء

الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة
من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة
على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح
احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن
نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه
باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين
في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفات النفسية ما لا
يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية
للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد
كالحدوث والتحيز فان تساويا فيها فمثلان كسوادين
وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع
اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا فان تنافيا
فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد
والحلاوة وجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين
او مثلين لم يجتمعا في محل واحد هما يجتمعان ضرورة
الذي انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون
هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما
مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد

وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء
مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك ممتنع اما
لانهما نقيضان اذ يعود الى افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا
كما يعد فعله وفعل ضده جميعا متناقضا واما لانه تكليف
بغير الممكن والمنع من الجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء
طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب الفعل
ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي
لرجوعه الى تسمية فعل المامور به كالضد وتسمية طلبه نهيا
وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحاصله ان الامر
بالشيء له عبارة اخرى كالاحجية نحو انت لهت وابن اخت
خالتك ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية وان
كان المراد انه طلب للكف عن ضده منعنا ما ذكروا انه
لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان
الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك
اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر
فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو ممتنع وقد يكونان ضدين لامر
واحد كالنوم للعلم والقدرة واجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم
اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان

الاول

الاول انه حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ
الدال عليه يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر
بعضهم عن اخذ المدعى للاستلزام واقتضاء الدليل التضمن
بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا
بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من
محل النزاع اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من
الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا به احد
الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس
زائدا على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو
من ذلك وانت اذا استحضرت ما حكيناه في بيان محل النزاع
علمت ان هذا الجواب لا ينبغي عن نظر لجواز كون الاحتجاج
لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة
من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر
في الجواب انما يتم على التقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في
الجواب بين الاحتمالين فيتعلق بالسؤال على الاول مع حمل
الاستلزام على التضمن وربما ذكر في هذا الجواب على الثاني
الوجه الثاني ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم
الا على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده

وكلاهما ضد الفعل والذم بالاتيان بهما كان يستلزم النهي عنه لولا
ذم عالم بنهيه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا يذم الا على
فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل
الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه
ان بعض اهل العصر جاء واحمل القول بالاستلزام
منحصرا في المعنوي فقال المحققون من قال بان الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه
لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي
مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال
والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فتصور ذلك الامر منه
يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن
الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا
حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة
الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصور
الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم رايت هذا
التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق فيها
الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم
باعتبار الدلالة اللفظية فحكم على الكل بارادة المعنى الذي

ذكره تعسف بحت بلا قرينة بينة احتج المفصلون على انتفاء
الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى
ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به
لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيجب ترك فعل ضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه
يعلم مما سبق انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به
مطلقا بل نخص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان
فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا
فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان
اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة
الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي
على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان الملزوم
اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا
لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب
ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون
تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء
التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص
المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته

واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه
لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا يبكي العقل تحريم احد
امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى
ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع
حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل
انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك
لو تم لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان
ترك الحرام لا بد ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب
في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في
ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في
الحكم وبناء هذه القواعد خفية ولهم في رده وجوه في بعضها
تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به
مطلقا لظهور ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال
فيكون واجبة تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف
عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من
لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي
الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف
من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف

اعلم ان الذكر ان
على اربعة اقسام
سكون الجماع
العام
١٢٦٧

وقف

ويتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك بدونه لا
يحصل الامتثال فعله لمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلزم
بالوجوب في هذا الغرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا
يقول به فهو في سعة من هذا وغيره واذا تمهد هذا فاعلم
انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به
انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة
فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم في تحريم اللازم لا
وجه له وان كان المراد به انه علة فيه ومقتضى له فهو ممنوع
لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هو وجود
الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك
مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها من
جامع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل
الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول لو قرر بان يراد
بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه مع انه لظهور ان
الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم
هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا
كان واجبا كما ما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا
عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم بينهما بواسطة

ماهما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المأمور به
يكون منهيا عنها كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه
من تلك الجهة وذلك لا ينافى التوصل به الى الواجب فيحصل
فيصح الاتيان بالواجب الذى هو احد الاضداد الخاصة
ويكون النهى متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها الا بالضد
للصاحب للمعلول وحيث رجع حاصل البحث ههنا الى البناء
على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق
بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم
يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا
لكنه لا يصح فى الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على
وجود الصارف عن الفعل المأمور به وهو محرم قطعا فلو
صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا
باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب
والتحريم فى امر واحد شخصى ولا ريب فى بطلانه لدفعناه
بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضى
تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه
الطويل على ان الذى يقتضيه التدبر فى وجوب ما لا يتم
الواجب الا به على القول به انه ليس على حد غيره من

الواجبات

الواجبات والا لكان اللازم فى نحو ما اذا وجب الحج على النائى
فقطع المسافة او بعضها على وجه منهى عنه ان لا يحصل الامتثال
ح فيجب عليه اعادة السعى بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل
المنهى عنه للامتثال كما سيأتى بيانه وهم لا يقولون بوجوب
الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى
الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهى عنه يحصل
التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذ عرفت ذلك
فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث
يتحقق الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب
ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة
واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته
محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم فى شىء واحد شخصى وهو
مط كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب فى مثله انما هو
للتوصل الى ما لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره
ضدا واجبا حصل له التوصل الى المط فيسقط ذلك الوجوب
لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال
بعدم اقتضاء الامر النهى عن ضد الخاص وان قلنا بوجوب
ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضى اختصاص

بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل
الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب
المقدمة وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي
متلازمان مع الاضداد الخاصة وايضاً فحجة القول بوجوب
المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب
في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى
على من اعطاها حق النظر فح فاللازم عدم وجوب ترك
الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من
حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء
اليه وعليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم
احدا حام حولها المشهور بين اصحابنا ان الامر
بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع
لكن تخييرا اعني انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع
وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة
وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل
المكلف قال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين
القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا
يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله

المخيار

المخيار في تعيين ايّها شاء والقائلون بوجوب واحد
لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب
تبرأ كل واحد والاشاعرة منه ونسبه كل واحد منهم الى
صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين
عند الله تعالى غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم ثم انه اطال
الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة
فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في تصحيحه ورده
لقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في
هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة الامر
بالفعل في وقت يفضل عنه جايز ولا يقع على الاصح ويعبر
عنه بالواجب الموسع كصلواة الظهر مثلا وبه قال
اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة و
جمهور المحققين من العامة وانكره قوم لظنهم انه
يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب
احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها
ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره
على ما ذكره العلامة ره ثانيها انه مختص باخر الوقت
ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة

من المعتزلة
الامر
جايز عقلا

فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر
واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات
التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج
عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم
يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة
والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان
المكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره وفي
اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير
فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة
يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم
على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت
ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ ره على
ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهره
والقاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة و
الاكثرون على عدم الوجوب منهم المحقق والعلامة رحمهما الله
وهو الاقرب فتحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على
الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو متعلق
بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كك وليس المراد تطبيق

اجزاء

اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل
منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير
فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل
في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض
لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة
قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي
نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص
بالاول والاخر تحكما باطلا ويتعين القول بوجوبه على
التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في
وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان
اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما
لصلاته على الوقت فلا تصح كما لو صلاها قبل الزوال
وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره
له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف
الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد بالفعل وليس
فيه للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة
كونه دالا على وجوب الفعل بعينه فلم يقم على
وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما

كتخصيص الوجوب بجزء معين احتج الموجب بالمنع العزم
بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير
بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بدّ من ايجاب البدل
ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع
على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخلّ بهما عصى
وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الاوّل
ان الانفصال عن المندوب ظ تمام فانّ اجزاء الوقت
في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على
سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق
ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما
انّ حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال
لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع
الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسّع
لا يخرج ايقاعه في الاوّل منه مثلا عن وصف الوجوب
الموسع وذلك ظ بخلاف المندوب فانّه لا يقوم مقامه
حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني
انا نقطع بان فاعل الصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها

صلوة

صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا
اعني الفعل والعزم ولو كان ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال
بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب
التخييري وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على
تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين
حتى يكونا كخصال الكفارة بل لانّ العزم على فعل كل واجب
اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال او
تفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان
يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب
او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات
اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين
الصلوة ان بعض الاصحاب يتوقف في وجوب العزم
على الوجه الذي ذكر وله وجه وان كان الحكم به متكررا
في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب
لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف
من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة
لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول
الوقت ان الفضلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز

ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف
الامر الى معين من الوقت فاما الاول او الاخير لانتفاء
القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة
باداته في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو
الاول والجواب اما عن امتناع الفضلة في الوقت فقد
اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن
تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه
وهو باطل ايض كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق
الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى
بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي
باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند
ظ مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل
في الاول واجبا على التعيين وليس كك بل وجوبه على
سبيل التخيير وذلك ان الله تعا اوجب عليه ايقاع
الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ
له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف
ايقاعه في اول الوقت او وسطه او اخره فقد فعل الواجب
وكان جميع الخصال في الواجب المخير متصف بالوجوب على

معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع
بل للمكلف اختيار ما شاء منها لكن ههنا لا يجب عليه
ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين
مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه
الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا
من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق
وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة
مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من اجزائه
الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها
المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات
الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر سهل الحق ان
تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء
الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم وذهب السيد المرتضى
الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول
جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان
اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك
والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا
بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضم

هكذا ولذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة
اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك
لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس
يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجرى مجراه ولا
يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى
ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم
ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم
بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض
الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى واحتج موافقوه مع ذلك
بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان
قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا
على عدم تحريم الاكراه حيث لم يردن التحصن وليس كذلك بل هو
حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما
في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط
ح احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم
احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض
البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط

للدليل

للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر
الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا
يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة
قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقه
عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم
الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن
التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع
اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه بحيث
لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة الثاني
ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه
اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته
في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن
العفة فالمولى احق بارادتها وان الاية نزلت فيمن يردن
التحصن ويكرههن المولى على الزنا الثالث انا سلمنا ان
الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظ نظرا الى الشرط
لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظ يندفع بالقاطع
واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم
عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظ من كلام الشيخ وجمع

اليه الشهيد في الذكرى وقفاه السيد والمحقق والعلامة
وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت
احدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما
انتفاء اللازم فقط بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي
الحكم من غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه
لوكان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم
معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة
في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب
الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى لعدم وجوبها
في المعلوفة احتج الخصم بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة
لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك
الانسان ابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا
يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير
منحصرة فيما ذكره بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان
حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون
للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم شمول الحكم
له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه
لولا التصريح بالخشية يمكن ان يتوهم جواز القتل معها

فلا بد كونها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان
يكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص وما
عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل
الوصف دون غيرها فيجاب على طبقه او تقدم بيان
حكم الغير لنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول
بانتفاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم
يظهر للتخصيص فائدة سواه بحيث يتحقق ما ذكره من
الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان
المدعي عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك
الفوائد وذلك كاف في الاستغناء من اقتضاء النفي
الذي جرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا
لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتادى
ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما
تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نم لان المقتضي
لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف
وانما هو كونه بيانا للواضحات والاصح ان التقييد
بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر
المحققين وخالف في ذلك السيد رض فقال تعليق الحكم

انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها فيعلم انتفاؤه
واثباته بدليل اخر وايضا على هذا بعض العامة لنا ان
يقول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم
مجي الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل
اخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد رض عنه بنحو
ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف
حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفته وتعليقه
بغاية ليس معه الا الدعوى فهو كالمناقض لفرقه بين
امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم
اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان
يكون فيه صوم قلنا اي معنى لقوله عم في سائمة الغنم
الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون لمصلحة
في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم
ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق
بغاية مثل ما عرف والجواب المنع من مساواته للتعليق
بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم
المقيد بكونه اخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه
هناك كما علمت ومبالغة السيد قدس سره في التسوية

بينهما

بينهما لا وجه له بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى
دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من
قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها   قال الكف
مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر
انتفاء شرطه وربما ادعى بعض متاخريهم ولجازه وان
علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه
وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر
جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد
مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جاهل باعتبار
عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد
الى الوقت المعين ولما مع علم الامر كما امر الله تعالى زيدا
بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق
لكن لا يعجبني الترجمة عن المبحث بما ترى وان تكلف
اوردها في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما
لم اعدل عنها ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنون
به الدعوى حيث حمله على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد
علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التادية
عن اصل المطلب فقال في الفقهاء والمتكلمين من يجوز

انه يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط
ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع و
هذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب
ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال
المكلف فلا يجوز له ان يامر بشرط قال والذي يبين
ذلك ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل
في وقت مخصوص قبح منا ان نامره لا محالة وانما حسن
دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا بصفته في المستقبل
الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه
طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون
المامور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا فاذا فقد الجزء
فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا في امره
يحصل في حكم الظان بتمكن من يامره بالفعل مستقبلا
ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت
يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا تقوم
مقامه ولهذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن
وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن
فالرسول صلعم حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال

من يامره فنحن كذلك نامر بلا شرط قلت هذه الجملة التي
افادها السيد قدس سره كافية في تحرير المقام وافية
باثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها
واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما مر بنا اليه احتج
المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم
شرطه لم يعص احد واللازم بط بالضرورة من الدين
وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من
شروطه واقلها المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الارادة م
الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم بط اما
الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله
لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا
لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت
الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف
لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمنا ونردد في كل
جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز
ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول
الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف
واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم

يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لا انتفاء شرط عند وقته و
هو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم
يحتج الى فداء الى ع كان الامر يحسن لمصالح تنشأ من
المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر و
موضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم
علمه بامتناع فعل المامور ربما يوطن نفسه على الامتثال
فيحصل له بذلك لطف في الاخرة والدنيا لانزجاره عن القبيح
الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه
عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك
في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا غرضه استمالة
الوكيل او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول انما
حققه السيد ره اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع
وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا
وقدرته على امتثال الامر وليست الاداة منه قطعا
والملازمة انما تتم بتقدير كونها منه ومع فتوح المنع
عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء
الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد ره في
تمم تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا

تذهب

تذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي
الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس
يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب
التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم و
هذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز
من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يجوز من ذلك
الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في
العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان
يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه
ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع
وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه في توجيه
المنع من مزيد وفيه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على
حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على
وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض
غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع
فلا دلالة على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من
تكليف ابراهيم ع بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف
بمقدماته كالاضطجاع وتناول المدية وما يجري مجرى

به ذلك والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم
قد صدقت الرؤيا فاما جزعه عم فلا شفاقه من ان يؤم
به مقدمات الذبح به نفسه بجريان العادة بذلك واما
الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح
او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر
بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون عن جنس المفدى
وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل
لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه
والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما
ذكره من المثال فانما حسن لمكان التوصل الى تحصيل
العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى
الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب
لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي
كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض
المحققين من العامة وقال الاكثر بالبقاء وهو
مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز
بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك
بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم

الايما

الا بما فيها من القيود ولا يحصل بدون ضم شيء منها اليه
في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول
والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لدفع
المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا
بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع
وذلك غير معلوم اذ النزاع في نسخ الواقع بلفظ نسخت
الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو
المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل
يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الذي هو رفع الحرج عن
الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه في
الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز
موجود والمانع منه مفقود فيجب القول بتحققه اما الاول
فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض
للاجزاء واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل
والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان
الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه
فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه
ح فلا يدل النسخ على ارتفاع الجواز فان قيل الاثم عدم

ما نفيه نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود
الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين
فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد لوجوده في
الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك
فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته
فيثبت ما نفيه النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من
وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس
فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق
ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له
فلا نم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما
يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس
انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من
الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس
الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع
من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني
هنا يظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به
وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي
هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث

ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة
الا انه مصروف بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب
يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم
يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي رفع احتمالي
رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي
معه يزول قلنا ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه
اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك
ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر
فيستصحب فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع
الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع
بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور
بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي
هو جزء من ماهية الوجوب وقد يشترك بينها وبين
الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد
قيودها اليه قطعا وان لم تثبت علية الفصل للجنس
لان انحصار الاحكام في الخمسة تقتضي الضرورة يابح
فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي
وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط

اعني المنع من الترك يقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد
آخر لكن يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد لا مقيد فانضمام
القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تثبت
الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ
بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود هذا القيد
فيتساقطان وبهذا يظهر فساد ما قاله في آخر الجواب ان
الفا يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان
انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا
تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء
الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم بين مدرك
بالاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في
كلام جماعة ولا منها ومن المكروه كما ذهب اليه بعض
حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن
شاذ بل رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع انهم
دليلهم على البقاء كما رأيت ينادي بان الباقي هو الا
ستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن
في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان دفع المنع من
الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب بالجزم كان الباقي

من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه
الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود
الندب وكان هو الباقي

في النواهي

اختلف الناس في مدلول صيغة النهي على نحو اختلافهم في
الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر
منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل
ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله
تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى
الرسول صلى الله عليه وآله عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب
وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص
بمناهي الرسول صلى الله عليه وآله وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب
عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على
تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا
واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة
على نحو ما قلناه في الامر واختلفوا في ان المطلوب بالنهي
ما هو فمذهب الاكثر ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس
الكف عن الفعل المنهي عنه ان لا يفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى

لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه
العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف منه
بل لا يكاد يخطر الكف ببال الاكثر منهم وذلك دليل على ان متعلق
التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن
المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف
الا بمقدور المكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له
لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل
قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور
لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم
يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير
صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد
من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر
لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر
فلا يصلح اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية يحصل
في صورة المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر
وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن
لها وهو مستند اليها ومتجدد بها قال السيد المرتضى رضي الله عنه
وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم

للقدرة المتأخرة قلنا العدم انما يجعل اثر م

الدلالة

الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته
الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة رحمه اختاره في
النهاية ناقلا عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع
المكلف من ادخال ماهية وحقيقة في الوجود وهو انما يتحقق با
لامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال
فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها
به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة يمكنه
ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده
وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث
لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك له
وليس نهي السيد عبثا ولا غيرها لم يقبل منه ذلك و
بقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه
لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض
قد نهيت عن الصلاة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار
كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب
اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل
فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده
بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك

والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك
مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا
ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم
الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في
المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت
في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك
اعني لزوم الاشتراك او المجاز لازم عليهم من حيث ان
الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال
به وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع في
الكلام مستعمل بحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك
قرينة المجاز وحيث يؤتى على الوفق يكون تاكيدا فائدة
لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه
للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى
الفور ايضا والوجه في ذلك واضح الحق امتناع توجه
الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من
اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم
وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة يكون بالجنس
وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى

عن فرد كالسجود لله تعالى والشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه
شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتعدد فيه الجهة او
يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة
الواحدة مامورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد
يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض
المجوزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو
محال في نفسه لان معنا الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز
وان تعدد الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر
من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة
في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلاة وينهى عنها
من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن
اجازه صححها لنا ان الامر طلب ايجاد الفعل والنهي طلب
لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير
مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع
المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه
ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة
باقية معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت

عن فرد

فيها الجهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو
صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور بها
الصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة
فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين
بطلانها واحتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر
عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم
خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص بجهتي الامر
بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار
اتحاد المتعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا و
اللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر
الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل ينفصل
انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان
عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما
متعلق الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين
فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور
ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن
المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم
الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال

هذه

هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث
لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم
الغصب وان كان مغايرا للحقيقة الا ان الكون الذي هو
هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد
المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان
الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي
يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا في
حصة الصلوة فان الكون المامور به فيها وان كان كليا
لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو
الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من
الحقيقة الكلية على احد الرايين في وجود الكلي الطبيعي
وكما ان الصلوة الكلية تتضمن كونا كليا فكذا الصلوة
الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي
الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد الكلي الكون
بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك
يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء
واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما ان
اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا

يجديه نفعا اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين
وان اراد به انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع
والحقيقة فهو غلط فاحش ومكابرة محضة لا يرتاب فيها من له مسكة
وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه
ولم يطلق في ميدان الجدل والعصبية عنانه اختلفوا
في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في
العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق و
العلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ره
ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون بل دلالة اللغة عليه ايضا
والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها
مطلقا فهنا دعويان لنا على اوليهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به
مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متنافيان
فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمأمور به ولازم ذلك عدم حصول
الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على
الثانية انه لو دل لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى
والثانية فظ واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي
او العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود ويدل على ذلك انه يجوز
عند العقل والعرف التصريح بالنهي عنها وانها لا تفسد

بالمخالفة

بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل
على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب
الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا
يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها
وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته
حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا
متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه
متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي
مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة
وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد وكذا
المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل
لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا
يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان
فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل
عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده
ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف
والتشاجر فيه ظاهر وعن الثاني فالمنع من دلالة الصحة بمعنى
ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا

انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره
اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة
فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود
الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قررناه في الاحتجاج على دلالة
النهي على الفساد في العبادات فظهر جواب الاستدلال على انتفاء
الدلالة لغة فانه على عمومه مم نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج
مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته
شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد والجواب عنه
اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة
بحسب اللغة فلا لجواز ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم
دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة
والحق ما قررناه من عدم الحجة في ذلك وهم وان اصابوا
في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل
والتحقيق ما استدل للنابه سابقا الوجه الثاني ان الامر
الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء
بلا تفسيره والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان
فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة شرعا وهو الفساد
اجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة و

(قوله)

٥٠

نقول مثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة ومثله مم في
الامر والحق ان يقال انه لا يجب اختلاف احكام المتقابلات
لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها
سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة
ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم من النهي
ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول
به وحجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل
لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف
لانه يصح ان نقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا
ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك ويجب عليه الملازمة
فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر
غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه
عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع
ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو
فعلت لعاقبتك او وبين قوله نهيتك عنه منافضة ولا
منافاة لشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام
متجه في غير العبادات وهو الذي قلنا به واما فيها فالحكم
بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تفعل

في المكان المخصوص ولو نقلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية
الظهور لا ينكرها الا مكابر   الثالث في العموم والخصوص
وفيه فصول   في الكلام على الالفاظ العموم
المحور ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ و
المحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له
موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك
مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ
نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف
الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى
وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل العموم مجازا لنا
ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا
حتى لو ضرب واحدا عد عاصيا والتبادر دليل الحقيقة فيكون
كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر على ان النكرة في سياق النفي
للعموم لا غير حقيقة وهو المط وايضا لو كان نحو كل وجمع من الالفاظ
المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان قول القائل رايت
الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك بط بيان الملازمة
ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ
واللفظ الدال على شيء يتأكد بتكرره فيلزم ان يكون الالتباس
متاكدا

متاكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة
ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الا
شتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول
ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه وفي
الخصوص اذ رب استعمالها في الخصوص اكثر وظ استعمال
اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني
انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو ممتنع اذ لا مجال
للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين
ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان
مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز على ان العموم هو المتبادر
عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا
اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع
الحصر لما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند
اطلاقه دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو
العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص
ان الخصوص متيقن لانها ان كانت للعموم فداخل في المراد
وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك
فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا

فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك
فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام
الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل
بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل
تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات
اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط
اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص
لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا الخ عن فخر واما عن الآخر
فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظن انها
للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم
الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا
مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن   الجمع المعرف
بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب
محققوا مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من
لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد
المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق
الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة
وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم انه لو عم لجاز

الاستثناء

الاستثناء مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين
احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك
الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء
منه كما في قوله تع ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والجواب
عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول
العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد
وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين
نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد
وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان
الظاهر انه لا يمنع لانكاره افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد
حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة
وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم والكلام انما
هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان
مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين ان
هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول
الذي لا نزاع فيه فانه ظ حيث علمت ان الغرض من نفي
دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة
لذلك لا العموم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية

قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد
خارجي كما في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله
عليه السلم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظايره ووجه
قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام
الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انه واضح
فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن
ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم
فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء الى غير
ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا
كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي
الاصحاب سوى المحقق قدس الله نفسه فانه قال في اخر هذا المبحث ولو
قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حاله تدل
على الاستغراق لم ينكر ذلك القيل اكثر العلماء على ان جمع المنكر
لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته
ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا
القطع بان رجالا مثلا بين المجموع في صلوحه لكل عدد بدلا
كرجل بين الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم
فيما يتناوله من الاحاد لكن رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا

نعم كونها مرادة وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه
اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد
القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حملها على الكل وزاد من وافقه
من العامة فقالوا ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا
حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى والجواب
عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه
ايضا واما ثانيا فلانا لا نم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون
اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والحق ان اللفظ لما كان
موضوعا للجمع المشترك بين العموم كان عند الاطلاق
محتملا للامرين كساير الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا
ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا
ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا
نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام
الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر
المشترك بينها فلا دلالة له على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه
حقيقة في كل منها لكان الواجب التوقف على ما هو من
ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان
استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل

فائدة اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان
انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد على
الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه لما هو
معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه
الاول قوله تع فان كان له اخوة المراد به ما يتناول الاخوين
اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تع انا معكم
مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق صيغة الجمع المخاطبين
على الاثنين الثالث قوله ص الاثنان وما فوقهما جماعة والجواب
عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين
لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع
من ارادتهما فقط بل فرعون مرادا معهما سلمنا لكن الاستعمال
انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا
على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل
النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجمع لا في جمع ما وضع
لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا لا يعم
بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل
اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم
منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين

يا ايها الناس

يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي و
المجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما
بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم
اجدر ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول
مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان
الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي
ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة
اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا
يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة في المسائل
الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي ص وذلك اجماع
منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه
لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا
يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين
بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم
واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول
الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون لعلمهم بان حكمه ثابت
عليهم بدليل اخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما
كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين

الثاني

جملة من مباحث التخصيص   اختلف القوم في منتهى التخصيص
الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو مختار
المرتضى والشيخ وابي المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى
ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من
بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على
سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت
كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله
اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا
الى ثلثة وكذا قوله من دخل داري فهو حر لوجه الله او كل من
جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع
عمرو وبكر ولا شك لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من
مدلوله واحتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام في
غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس
بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع
الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك
لكان لتخصيصه واخراج اللفظ من موضوعه الى غيره وهذا
يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تع وانا له لحافظون
والمراد هو الله تع وحده الرابع قوله تع الذين قال لهم الناس

والمراد

والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعد اهل اللسان
مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت
القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة
قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما تناوله
الخبز والماء والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر
اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة ره في النهاية وفيه
نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي ارجحية ارادته على ارادة
الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان
يق لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز
كما هو الحق ومستعمله فلا بد من جواز مثله من وجود العلاقة المصححة
للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة
في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه
وعلاقة الكل والجزء حيث يكون الاستعمال اللفظ الموضوع
للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحققون وانما
الشرط في عكسه اعني الاستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر
تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا نسلم
ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست
اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد

وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني
وليس كك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الجزء والكل كما توهم
وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في الصفة وهو ههنا
الكثرة فلا بد من استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة
تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال
وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع تقرب وعن الثاني
بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل لتخصيص خاص وهو
ما يعد في اللغة لغوا او مستكرها وعن الثالث انه غير محل النزاع
فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما
جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيتقلبون
المتكلم وصار ذلك استعارة من العظمة فلم يبق معنى العموم
ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير تسليمه كالثالث في
خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس
على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد
يتوقف في هذا العدم بثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على
واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع
ايضا فان كل واحد من الماء والخبز في المثال ليس بعام بل هو للبعض
الخارجي المطلق المعهود في الذهن اعني الخبز والماء المقترن في

الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار هما معلوم وحاصل الامر
انما اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس
على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ وان اريد تخصيصه فمن
بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف
بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات
خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا واحدا من اسواق
معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة
ولو بالعادة كما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء
فكذا هذا حجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجموع من
اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في
الثلثة والاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يتخصص اليه
العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث
هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما
بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر اذا خص
العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ
والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال
قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير
منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب

اخرون لا كونه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى خص
بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية
وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني
للعلامة اختاره في التهذيب وينقل هنا للناس مذاهب
كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في تعرض
لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا
بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة
ولا ريب ان البعض خلافه بحسب المفهوم وقد فرض كونه
حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى
المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الوضع وقع في مثله اذ الكلام
في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها بها في الوضع حجة
القائلين بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا
له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير
وانما طرء عدم تناوله الغير والثاني انه يسبق الى الفهم انه مع
القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول
تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده تناوله
وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له وعورض
بان عدم تناوله الغير لا يغير صفة تناوله لما

يتناوله

يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قابل التخصيص ليس
باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء
كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي
بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلم يبق حقيقة
والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام
في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع
من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق
العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة
بدون القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه
ظ لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار
دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ
حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم
يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه
حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون
اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان غير منحصر كان
عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع
وكان للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب
عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع

في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع
متفرقة لكون الامر للوجوب والجمع لاثنين والاستثناء مجازا
في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة
القايل بانه حقيقة ان حصر بغير مستقل انه لو كان التقييد
بالا يستقل لوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد
بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل
الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو المسلمون
للجماعة مجازا ولكان المسلم للجنس او العهد مجازا ولكان
نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة
اما الاولى فاجماعا واما الاخيرة فلكونه موضع وفاق من الخصم
وبيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يفيد بقيد هو كالجزء
له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه لما
نقلت عنه ومع ما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا
للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق فان الواو في المسلمون
كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد
و الالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع
يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير
تجوز ونقل من معنى الى معنى اخر فلا نسلم ان مسلم للجنس و

الالف

الالف واللام المفيد والحكم يكون نحو الف سنة الا خمسين
عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المجموع عام
مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاستثناء والحكم
وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرنا في هذه الصور الثلثة
بمتحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين اللفظ
العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها
ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام
المدلول مقدما على الاستثناء فكيف يلزم من كونها
كون هذه مجازا الاقرب عندي ان تخصيص العام
لا يخرجه عن الحجة في غير محل التخصيص وان لم يكن المخصص
مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد
في كلام بعض المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن انكر
حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على
اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة
لا الثاني ولا حاجة بنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل
اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه
حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين لنا القطع
بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه

قال لعبده لا تكرم فلانا وقال في الحال الا فلانا فترك اكرام غيره من وقع
النص على اخراجه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة و
ذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المط احتج منكر الحجية مطلقا
بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وساير ما تحته
من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان
اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات
فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون
حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية
عنده انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق
الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا
لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكره انما يصح اذا كانت
المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان
بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعينه كما في موضع
النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من
الدليل يعينه ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في
ارادة للبعض مضافا الى المنافات على عدم ارادته للحكيم حيث
وقع من كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف
للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد منها من غيره

حجة التخصيص ثم يجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكره عن
هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع ان
لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى
الواحد لكون اقل الجمع مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني
بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة
وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور
بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه في اقل الجمع
بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار
اليه والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل
على وجوب الحمل على ما بقي ذهب العلامة في التهذيب الى
جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص
واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب
وحكى فيها كلا من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف
كلامهم في بيان موضع النزاع فبعض ان النزاع في جواز التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام
العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك
جمع من المحققين قائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن
المخصص يمتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر

يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي
ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود
في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث
عن المخصص عن بعض المتقدمين وقد صرح اخرون باجماع
لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل
ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين
الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء
انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا عندي
معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما
هو قول صدر عن عبادة واستمرار في عناد اذا عرفت هذا
والاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث
عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه
كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا
راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب
عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية
في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص
منه فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح
احد الامرين على البحث والتفتيش فاذا ما اكتفينا بالعموم بحصول

الظن

الظن ولم يشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غايته
الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو شرط
لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك به
قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام
لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان
ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى
بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف
فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ
على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ
عن حقيقته وبهذا احتج العلامة على ما اختاره في التهذيب
وهو كالصريح في موافقته هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين
العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار
حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص
ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج
من شرط القطع بانه ان كانت المسالة مما كثر فيها الخلاف
والبحث ولم يطلع على التخصيص فالعادة قاضية بالقطع
بانتفائه انه لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان
لم تكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع

بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل
يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع
بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة
البحث والعلم بالدليل عند كثرة بحث المجتهد فانه كثيرا
ما يكون المسألة مما تكرر فيها البحث او بحث فيه المجتهد
فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظ الثالث فيما
يتعلق بالمخصص اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان
جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا
قطعا وهل يخص معه الباقي او يخص هو به اقوال وقد جرت
عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقيب الاستثناء ثم
يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كالحال في الا
ستثناء ونحن نجري على نهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات
بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول
ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظ في
رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول
عن الشيخ وقال اخرون انه ظ في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف
بمعنى انه لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى
انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان

القولان

61

القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخير مخصوص
على كل حال نعم ثمرة الخلاف تظهر في استعمال الاستثناء في
الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول
هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا
مرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة
في التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن
محل النزاع اذ هو فيما عري عنها والذي يقوى في نفسي ان
اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة
وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا
لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى وان كنا في المعنى موافقين
له ولولا تصريحه بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب
كلامه الحمل على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان
الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو
انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قاله الشافعي
وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك
الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع
على ذلك بشيء يرجع الى اللفظ هذا وانما ايثارنا اليه
نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك من الموافقة

عجب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متعينة التخصيص
على كل تقدير غاية ما هناك انه لا نعلم كونها مرادة بخصوصها
او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المط كما هو ظ فالمحتاج
الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على
توجيه المختار مقدمة سهلة يتيسر بها كشف الحجاب عن وجه
المرام ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهو ان الواضع
لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين
بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا
كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى
والموضوع له خاصا ايض وهو ظ لا لبس فيه وان تصور معنى عاما
يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا
معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى
العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا
عاما وله ان يعين اللفظ والالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات
المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم
العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما
لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول
من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من

كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه
وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني
المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل
فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تعقل الواضع المفهوم العام
وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي
بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكمنا بذلك
لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد
واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية
معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا
الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايض وضع الحروف فانها
موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحد
من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعة باعتبار الابتداء
والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين
بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتا
وضع من احديهما عام ومن الاخرى خاص والعالم بالقياس
الى ما عتبرنا ها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية
وكان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين
بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة

للحدث الذى دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فالنسبة
الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات
الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج
اما الحروف منها فظ واما الفعل فلان الاخراج به انما هو
باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما
الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان
فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضى صلاحية
المستثنى لذلك وهى يحصل بامور منها كونه موضوعا فى وضع
الاداة اعنى بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا
او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاى
الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة
احتيج فى فهم المراد من الموضوع بالوضع العام انما هى بالقرينة وليس
ذلك من الاشتراك فى شئ لاتحاد الوضع فيه وتعدده
فى المشترك لكنه فى حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان
بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك
الى القرينة انما هو لتعيين المراد ولكونه موضوعا للمسميات
متناهية بحيث يطلق فيدل على تلك المسميات اذا كان العلم
بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف

الموضوع

الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول
جميعها فى الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة
الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا لتعيين
ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود
الى الاخير باعتبار معنى والى الجميع باعتبار اخر وفى حكمه حكم الاشتراك
وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد
فى وضع المفردات انما لما كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة
التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر
فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا
مع كون الوضع فى الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه واحتج
المرتضى له عنه بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب
غلمانى والقى اصدقائى الا واحدا يحسن ان يستفهم المخاطب
هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة
والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثانى
ان الظاهر من استعمال اللفظ فى معنيين مختلفين من غير ان
يقوم دلالة على انها تجوز بها فى احدهما انه حقيقة فيهما
ولا خلاف فى انه وجد فى القران واستعمال اهل اللغة مستثناء
نعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى

ولقايل من خصه باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن
اوجبه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي يليه فلدلالة وهذا من
الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب
ان يكون تعقب الاستثناء لجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب
كما انه محتمل لعمومه للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز
القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد
في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا
او الى واحد منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما
وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد
فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع
على عوده الى الاقرب والبعض الجملتين من غير تجاوز لهما فلم
نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون
ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين
ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع
ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت
ذكران قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل
ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان
ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما عدده من الافعال

لا يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع
ذلك ان يقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا
البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والجامع
بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف
الزمانية والمكانية فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله
قال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع
على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على
خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف
ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب
القطع على ان الفعل الذي تعقبه الحال او الظرف هو العامل
دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل
والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام
بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة
الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفته
ما هو حقيقة فيه كما يقول اهل الوقف او لغير ذلك من
الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه
انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك
لجواز كونه موضوعا بوضع واحد كما قلناه ولا بد من

الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر
على تحتم عوده الى الجميع واختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى
الاشتراك بل تردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف واما
عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل
على الاعم منه وما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع ستة امور
احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء
بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قوله تعالى
في اية القذف الا من تاب جرى مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها
ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق
بين قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين
قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة
الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذا ما هو بحكمها وثالثها ان
الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف
فكذا الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء
غير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحد
من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع
كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها للبعض اولى من الاخر
تناولت الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار

وحذف

وحذف فضول الكلام مهما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق
ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين
به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد
كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى
انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
الا الذين واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان
تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة
واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه
من شرط او استثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ عنه
لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة
فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها
على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع
ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو
سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن
الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط
لانه لو كان استثناء لكفى فيه بعض حروفه ولو كان شرطا
على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي
فيقول القائل جئت وزرت انشاء الله ولقد دخلت

المثبتة في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي الى
غير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشيئة الكل من جملة وقوف
الحكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا ولولا انعقاد
الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع
الامة على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته
للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك والشك
فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ
العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة
للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام
وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك
ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى
ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة
البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر في شيء من ذلك الا اذا
قارنه ما يدل عليه وان كل من يصلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون
الاستثناء من كل جملة يختصرون بذكر ما يدل على مرادهم
في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك
يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط ولا يبعد ان
القرينة في الحكم بالاختصار وعدمه وعن السادس ان

اعتبار الاتصال

اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق
كالشرط والاستثناء والمشيئة انما هو لصحة اللحوق والتاثير
فيه حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها
ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن
عن المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء
خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول وانما الدليل يقتضي
عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا
الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة
خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه
عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما تعلق بغيره ومتى علقناه
بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز
مع افادته واستقلاله ان تعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا
بنفسه ان تعلقه بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق عمومه
وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة
التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة
الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء
لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء

اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب
واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران
المستقلان على الاثر الواحد الثاني مرانه لا خلاف في ان الاستثناء
من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدم فاذا قال القائل
ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا
الى الجملة التي تليه دون ما تقدمه فكذا في غيره دفعا للاشتراك
السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى
الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه دليل
على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول بين
الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية
حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه
بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل
انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة
لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم
بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة
تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راي المحققين المتاخرين
فظاهر وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع
الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول

بان المراد

ص ٢٠

بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء وان اداة الاستثناء
وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا
بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني
الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذه فان المراد
عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه
شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء
بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل بدفع محذور
الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده
سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق
عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق
والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم
باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل
يعني القاعدة وانتفى هذه الارادة فتوجه المنع اليه لان
لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام
ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع
عن الحكم بارادة المتكلم اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي
احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل
على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له

ووجب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي مجرد دفع
محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضى لصحة اللواحق
وقبولها مع الاتصال انما هو حفظ الواضع على ان للمريد العدول
عن الظاهر ان ياتي بدليله حال اشتغاله بالكلام حيث شاء
منه ما لم يقع الفراغ منه لا حجية للسامع الحكم بارادة الحقيقة
لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة
فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب
قصد كل من الامرين لم يحمل الخبر بالعود الى الكل الا بالقرينة
وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين و
صح التمسك في انتفاء الباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه التعلق بام
ليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان كان
عرض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالنظر في صيغة
الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا
وردت مجردة عن القراين تدل على الندب وذلك لان
اقتضائها كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك
فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير
اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا
على غير منتقل به عنه الى غيره كالقول من ذهب الى كونها حقيقة

في الندب

في الندب فقط وهذا انما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج
الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل
على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب
ويعد بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فريق الوقف
انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة
الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار
الذي ذكرناه والحال فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم ان قصد
المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة
على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم
نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضوع
اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع
له عموما ويلزم من قال باختصاص بالاخيرة ان يكون المتكلم
بارادتها مع الباقي متجوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ الى غيره
وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في الحروف وانتفاء
الدليل في كلامهم في الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة
للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت فذلك لا يشكل جواز
التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة
وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء

بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على
اطلاقها بل لها شرائط هي ههنا مفقودة والجواب عن
الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي
عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع
عندنا وعند السيد المرتضى رض محتمل لا واجب واما قوله
لو جاز مع افادته واستقلاله اه فظاهر البطلان لان ما
يستقل بنفسه ولا يتعلق بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان
يتعلق بغيره قطعا عند ان ما نحن فيه فانه من الجائز مع
الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم
يكن لازما قال علم الهدى رحمه الله مشيرا الى هذه الحجة في جملة جوابه
عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا
يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق عما تقدم
ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه ليس
دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره
وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع
على انه هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس ما
اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني
فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير

الاخيرة

الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل لا بسبيل
الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان
يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا نعم وانما
يلزم من ذلك لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى
منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله ومذهب جماعة
من النحاة ان العامل في المستثنى هو القيام معنى الا
ستثناء بها ان العامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة
عن استثنى كان حروف النداء نائب عن انادي وهو المنجه
سلمنا لكنا نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد
فانهم لم ينقلوا الحجة تمسك بها وانما ذكر نجم الائمة انهم حملوها
على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وتجويز ذلك في العلل الشرعية
الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانها علامات
وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه معارض
بنص الكسائي على الجواز ووقع الفراء في باب التنازع مشهور فقد
حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضيهما واحد
كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فان الفعلان
في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع
ووافقه على ذلك بعض محققي المتاخرين مستدلا عليه باصالة

الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر
واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز
تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم
يخبرون عن المبتدأ الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض
ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه
او في احدهما بعينه دون الآخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك
والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدأ
وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي
عن الضمير والاستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض
والثالث هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو
الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يخفى
عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه ههنا يخالف ما حكي
نقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم بعض
الائمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل
في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس
ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون
ما تقدمه لان تعلقه بالامرين يقتضي الغاءه وانتفاء
فائدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا

درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية واذا
قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى التسعة لكونه
مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما من
العشرة فادعاء الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة
لكان يعوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم
يفد شيئا غير ما استفدناه بقوله عشرة الا درهمين وهو
الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف
ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار
الى التسعة فيفيد وذلك ظ وعن السادس بانه
من انه لم ينتقل من الاولى الا بعد استيفاء غرضه
منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومن يسلم فساد
القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين
الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان
حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحسب
دخول كل واحد منه في حكم الاستثناء خلافا ووفاقا حججا
وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخير
حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والاشبه مبني
وانت بعد تحقيق النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك

طريق سوقها الى هنا وتميز المختار منها عن المزيف
ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع
الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره
العلامة في النهاية وحكى المحقق ره عن الشيخ انكار
ذلك وهو قول لجماعة من العامة واختار هو التوقف
ووافقه العلامة في يب وهو مذهب المرتضى ره ايض وله
امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم
قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات
فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني
لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث
يتوقف وهذا هو الاقرب عندي لنا ان في كل من
احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان
اللفظ العام حقيقة في العموم واستعماله في الخصوص مجاز
كما عرفت وهو ظ واما الثاني فلان تخصيص الضمير
مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة
للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان
سلوكا به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد
بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي كما نحن فيه

منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له
وان اريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا
ظهر هذا فلا بد من الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر
من مرجح ولما انتفاء فيجب التوقف فان قلت تخصيص
العام اعني المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص ضميره
وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص الضمير لا
يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم
من عدم التخصيص ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون الاول
واحدا والثاني متعددا قلت ان هذا مبني على ان وضع
الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع
وان كان معنى مجازيا له فانه ح يتحقق المجاز في الضمير
ايض على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف ظ المرجع
وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه للمراد
بالمرجع فاذا اريد بالعام المخصص لم يكن الضمير عاما ليلزم
تخصيصه وصيرورته مجازا فلم يحصل الا مجاز واحد على
التقديرين وما قيل من ان اللازم بعدم التخصيص هو
الاضمار لان التقدير في الاية وبعولة بعضهن وكذا
في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر

ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظ بعد ما قررنا اذ لا اضمار
في الاضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين
التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى
رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء
عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل
وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع
وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام
فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد
اختصاص الضمير العايد الى ما اليه لا يصلح لذلك لان كلا
منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن
ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته كك والجواب
المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي
هي الاصل اعني المطابقة للمرجع العام يستلزم تخصيص المرجع
لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يحكى الزامه
من جانبه الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع
على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين
على الاخر لا جرم يجب التوقف لا ريب في جواز تخصيص
العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة

فلا

خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي
عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف
بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته
اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص واو صحة الاقوى
ظاهرة وليس الامر هنا كك فان المنطوق اقوى دلالة من
المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح للمعارضة وح فلا
يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة
الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا
بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها
لا يقصر في القوة عن دلالة العام على الخصوصيات الافرادية
بعد شيوع تخصيص العمومات لا خلاف في جواز تخصيص
الكتاب بالخبر المتواتر وعجبهم طايفة واما تخصيصه بخبر الواحد
على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة
وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره
مطلقا وهو مذهب السيد المرتضى فانه قال في اثناء كلامه
على انا لو سلمنا ان العمل به تعبد الشرع به لم يكن في ذلك
دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل واجازه ان
كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا

وقيل ان خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف
بعض والمير عيل المحقق لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا
على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا
يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية ولا ريب ان
ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل لبطل العام الكلي في
ولو ما لزم واحتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي
وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته
له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص لجاز النسخ ايضا والتالي
بط اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من
التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم
منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد العلة اولوية تخصيص العام
على البناء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان
التخصيص يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد
وهو ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي
بالظني بل هو ترك للظني بالظني وبتقرير اخر وهو ان
عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وصاحب
الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه
فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما عن الثاني ان الاجماع

سقط وجوب العمل بها لانهما دليلان تعارضا على العموم والخصوص ...

الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان
التخصيص اهون من النسخ فلا يلزم من تاثير الشيء
في الضعيف تاثيره في القوي فيتامل حجة المفصلين ان
الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام و
ذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه
فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان
المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي
يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان
الى مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظني الباقي فانتفى
مانع القطع والجواب عنه ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة
فهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن واحتج المتوقف بان
كلا منهما قطعي من وجه وظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض
فوجب الوقف والجواب ترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين
الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من
الابطال هنا ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم بما ذكر في محله
من بحث الاخبار انشاء الله تعالى   في بناء العام على الخاص
اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما
اولا والاول اما مقترنان اولا والثاني اما ان يتقدم العام

الخاص فهذه اربعة اقسام الاول ان يعلم الاقتران ويجب
ح بناء العام على الخاص بلا خلاف يعباه به الثاني ان يتقدم
العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل
بالعام كان نسخا له وان كان قبله بني على جواز تاخير
بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول وهو
الحق ومن لم يجوزه قال بان يكون ناسخا وهو من لا
يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل ومن ادله وهم المانعون
من النسخ قبل حضور العمل وسيأتي تحقيق ذلك الثالث ان
يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق
والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص
وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح
ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام
يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت
العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه
انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وحمله مجازا
فيما عداه وهو هين عند ذينك المحذورين فكان اولى
بالترجيح وبما سبق من ان العمل بالعام على تقدير التاخير عن
وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان

فليس

فليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص
وضعفه ظ لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى
المعروف لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص
نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص
في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص
منه كما مر حجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال
اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل
زيدا ولا عمرا والى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا
اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك
انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا
ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما
عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات
وذكرها [illegible] يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة
بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص
ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة
اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع
اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا امتناع في ان
يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه

انه يتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا
فاعلم ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ علل
بانه لا يجوز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند
ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم
عليهما يصلح للبيان والا فلا منع لجعل صورة التقديم من تاخير
البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا
ولم يتعرض السيد ره ان هذا الاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل
احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع
ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج
في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في
الجميع العمل بالخاص وما قيل ان الخاص المتأخر ان ورد قبل
حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان
ناسخا فان كان قطعيين او ظنيين [illegible] يا و
قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون
ناسخا او مخصصا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما
ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص
ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد
الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون

ناسخا

ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم الخاص
هذا على العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق نعم جهل الحال لا
يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على وروده
دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ
ح لمعارضة احتمال التخصيص لاتي هذا لمعارض عنه بل نقول ان احتمال
التخصيص مشروط بوروده قبل حضور وقت العمل وذلك
غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل فيلزم
منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمنا
رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون
التخصيص هو المقدم والايجاد الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما
في صورة تاخير البيان عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح
لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز
وهنا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه
دليل والاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه ومن البين
انه مع الجهل بالحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص
ولان سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا
كان العام قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما

مراده من الصور خالص من هذا الشوب ومع فلا وجه لتعبير
التوقف في تقديم الخاص لفي المطلق لتردده بين ما ذكر
بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله
في الباقي ولعل هذا المعنى هو المقصود القائل وان قصرت عبارته
ان تاريخه الان سوق كلامه يأباه لهذا وينبغي ان يعلم
ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل
اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال
النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى
قال المرتضى ره عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم
بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان
تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور لا اختلاف فيه
وانما يصح تقديره في اخبار الاحاد لانها هي التي يتعارض
بينها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار [illegible] يسقط
كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير
والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن
البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما
انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف ههنا هو مذهب من
من قال بالنسخ في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة

البناء

البناء على مذهبهم هنا ظاهر لدوران الخاص حينئذ بين ان
يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

اما المطلق والمقيد فهو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه
حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد
خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد
على معنى اخر وهو ما اخرج من شايع مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المومنات لكنها
اخرجت من الشياع بوجه ما حيث كانت شايعة بين
المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشيوع عنه وقيد با
لمؤمنة فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه اخر والاصطلاح
الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم
انه اذا [illegible]لق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو
اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الاخر
بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان
لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا
بان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما
او اختلفا الا ومثال ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة

ولقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان
كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق
على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا
عالما فاوح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد
فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة
الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق
رقبة وان ظاهرت فاعتق مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد
اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق ان سواء
تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فهنا
معا ما حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه
يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل
بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه
العمل بالمقيد لصدقه على غير ذلك ال...
الفوهم وهو حيث يشو احتمال التجوز ...
بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب
التخييري وكذا الحمل يمكن احتمال التجوز عاذكرناه منتفيا و
لكنه كان مرجحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة
المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم

بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط
او التوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض وقد اشار
الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمل
ح على المقيد يقتضي ... والخروج عن العهدة
بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين
وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مبتداء مع الدليل الاول
من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان
لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق
كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فتصير عاما الا
انه على البدل ويصير تقييده بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا
لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع
من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص
وكان الخاص من المتاخر بيانا للعام المتقدم وليس
باستماله فكذا المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه
نا سخا مع المتاخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد
بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع
الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد
خاص والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة

القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعد
لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها قبل وليس
الامر كك وسياتي لهذا مزيد تحقيق عنقريب الثاني
ان يتحد موجبهما منفيين ... بهما معا اتفاقا مثل ان
يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد
الاستغراق كما في اشتري اللحم فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا
الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة
الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على
المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه
يحمل عليه قياسا مع وجود شرايطه وربما نقل عن بعضهم
الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير المجمل
لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا او مركبا اما الفعل
فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد
فكالمشترك المتردد بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء
واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا
الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول
فيتنفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده
عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع

الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد
عمرا وافضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجمل
نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
لان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل
وقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت
هذا فههنا فوايد الاولى ذهب السيد المرتضى وجماعة
من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع
ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان
المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق جملة العضو الى المنكب
فيكون حقيقة فيه ظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال وايضا المتبادر
اليه من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به وهو
ظاهر فيه فانتفى الاجمال احتج السيد بان اليد تقع على العضو
بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها تقول
غوصت يدي الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكك
كتبت بيدي وانما كتب باصابعه قال وليس يجري قولنا
يدي مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان

يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان
على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج
معتبر والقطع ايض مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى
الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال و
الجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ
اليد وان كان مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا
الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه
والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول
بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما
سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض
متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي
الاجمال بل لا بد من كونه ظاهرا فيه في الكل بحيث لا يسبق
احدها بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير
بمثله فانا قد بينا ان القطع ظ في الابانة الثانية عد
جماعة في المجمل نحو قوله لا صلوة الا بطهور لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من
الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مط وقيل ان
كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم

واحد

واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم ونفي مجمل و
الحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه
حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا
صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي الصحيح ممكن باعتبار
فوات الشرط او الجزء ويتعين الشارع به فتعين للارادة
فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظ وقدر
فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي
الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما يفيد و
لا طاعة الا لله كان متعينا ايض ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه
ايض فالظاهر ان يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح
كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب
المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال
لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول
ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازين بكثرة التعارف
ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون
بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال
اخرى فكان مترددا بينهما فلزم الاجمال والجواب ان اختلاف
العرف في الفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظ

في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه
عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عند هذا لا مجمل الا انه ظاهر عند
كل في شيء ولو تنزلنا الى التسليم متردد بينهما فكونه على السواء
ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات وحجة
المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن لفوات شرطه او جزئه
فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع
اتحاد الحكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا
كان له حكمان الافضلية والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر
فيحصل الاجمال والجواب بغير ما قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر
الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تع
حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا
ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله مطلقا
انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب
في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل
حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا
الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان
تحريم العين غير معقول فلابد من اضمار فعل يصح متعلقا
له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة

يقدر

يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية
شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى
الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك
البعض ثابت لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود
من مثله   المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء
كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير
ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا
مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس
خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه
ومن الرسول وهو كثير كقوله تع صفراء فاقع لونها الى اخر الايات
فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة في
اظهر الوجهين وكقوله فيما سقت السماء العشر فانه
بيان لمقدار الزكوة المامور باتيانها والفعل منه كصلوته
فانها بيان لقوله تع اقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله تع
ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة
بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا كما رايتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم وتارة بالدليل العقلي كما لو ذكر
مجملا وقت الحاجة الى العمل ثم فعل فعلا يصلح بيانا ولم يصدر عنه

غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره
عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين
اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة
واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه
قوم مط ومنعه اخرون مط وفصل المرتضى ره فقال الذي
اذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت
الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان الاحتمل
لجاز ايض تاخير بيانه لانه في حكم المجمل فاذا انتقل بعرف الشرع
الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة
في النهاية عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها
قولا اخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظ كالمجمل واما ماله ظ
وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه
التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد
يظهر فيه وجهه نعم قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في
النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل المبحث وانما ذكر في
اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه لم يحسن
منه تاخير بيان هذا الفعل المامور به والوقت الذي ينبغي فيه

عن وقت

عن وقت الخطاب وان كان مراد بالخطاب والعجب بعد هذا من
غفلة العلامة عن نقل السيد وموافقته لذلك القائل على حرف
اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو
المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه في مباحث
النسخ عده شرطا من غير توقف ولا استشكال وجعله كونه
وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظ عبارة السيد
من تخصيص المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد
من البيان هو التفصيلي او غيره بحيث يحتمل الوجهين في المحال
لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظ اريد منه خلافه والتفصي
بالبيان الاجمالي مدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج يرفع عن الموافقة
في كلا الوجهين وستراه وكان العلامة لم يعط الحجة حق النظر
الاليق لها في المحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول اذ لا
للنقص ملتمس التاخير سوى ما يخيله الخصم من قبح الخطاب
مع علم ما يستمعه وستبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل ان يعرض
مصلحة فيه تحسن لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل
الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها
وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به حجة المانعين على عدم
جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز الخطاب بالعربي بالزنجية

من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد
فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم
من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان
المراد احد محتملاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك
والترك اذا بين له واما حجتهم على منع تاخير بيان غير
المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى ره
على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان
يفرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان
يقولوا ههنا وجه قبيح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب
معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة
انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك
البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او في
وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه
وتذره اسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند
استقرارك في عملك وايضا تاخير العلم بتفصيل صفات الفعل
ليس باكثر من تاخير اقتدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه
لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا واضح لا نزاع فيه
ولا على سائر وجوه التمكين فكذا العلم بصفة الفعل هذا

ما ذكر كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد
واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه
ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب
الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال
خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة
في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة قال
والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره
افعل كذا وهو غير مريد للتهديد والوعيد واقتل زيدا وهو
يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا
مجازا ولا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا
من غير دلالة تدل على ذلك ولهذا المعنى بانت الحقيقة من
غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل
وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب با
لمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له
الا ترى ان قوله خذ من اموالهم صدقة اراد به قدرا
مخصوصا فلم يرد الا ما لفظه حقيقة موضوع له وكذلك اذا
قال له عند مجيئ فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للايجاب
فيما وضع له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد

الخصوص اذا كان اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل
الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل
على الشيء بخلاف ما هو لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي
الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون دل به
على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا على ما لا دلالة فيه او يكون قد دل
على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف
يدل عليه لفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة
الى الفعل ولما حضر زمان الحاجة ليس عن قرينة في دلالة اللفظ
فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل بشيء يرجع اليه وذلك
قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في الخطاب
الذي يتضمن تكليفا ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار
وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن
وقت الخطاب الى حين من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي
الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع
للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا
ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون
وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما
الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه

الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم
مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس يجب هذا الا
ان يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص
وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد
العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول
اصحاب الوقف في العموم فقد صار اليه من يذهب الى ان
لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة
ما احتج به على هذه الدعوى بالفاظ تقربه نقلناه عن
الفاظه غالبا حفظا لما رامه من زيادة التقريب والجواب
اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط
المنسوخ كما اعترفتم به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه عنه
حتى انه عرى من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة و
يحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على
هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ومع ذلك فلا بد من كون لفظ المنسوخ
ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف
ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة
من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجاء
بعض اصحاب هذا القول الى جواز المنع في النسخ ايضا كما حكيناه

عن الدلالة فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا
عن هذا المحذور لكن السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه
المقالة كما مرت اليه اشارة وجعله وجها للرد على من منع من
تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه يحسن منه تاخير بيان
مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت
الخطاب وكان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد
بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها
مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا
هو نقض مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر
ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا انه
يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصحيح
فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا الاحاجة الى
بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا
يجب ان يفعله وانما احتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما
يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما يعتمدون
عليه في تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان
بشيء يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علة
المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان

لامر يرجع الى العلة والتمكين من الفعل فانتم تجيزون
ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن
بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكين من فقد العلم بصفة
الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن
الخطاب والى ان المخاطب لابد ان يكون له طريق الى العلم
بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها
من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم بنظير قول
من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد
بالخطاب بمجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله
فالرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله
هذه هي عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها
تحقيق المقام له وعليه فنحن نبين عليه كلامه ههنا
وننقض استدلال الحسن ما ينفرد به دليل خصمه عن مباحث
الى تنبيه التقرير فان مواضع الاشتباه على نزارتها
لا تكاد تخفى على المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث
ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب
في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة
وان ذلك هو المايز بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير

القرينة عن وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت التكلم
الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مط من جهة
الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل
فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث
ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة
موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه
وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات
وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة مط بل لك
على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت
التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا
عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء
ونحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى
الكل كما مر تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي
صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور
الذي يظن في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل
الا انا على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص
بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل
على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن احد

وجوز

وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم
من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي
من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكروه من التوجيه للمنع
هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايض لان السامع للعام
مجردا من القرينة ح يحمله على الحقيقة كما ظن وليست
مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز
الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو
قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر
عليها فيحكم ح بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز
الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد
القرينة فيطلع المكلف عليها والعمل بمقتضيه والعجب
من السيد ره انه تكلم على المانعين عن تاخير بيان
المجمل عن هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه حيث قال
ومن قوي ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب
بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع
الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقده المخاطب
الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن
اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه ممتثل بما تبين

لم قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز
تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب
في الاصول ببيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة
المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا
اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع
فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قطعا وهو
مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم
على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد
وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد
الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد
به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان ولا فرق
في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا
هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد
فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع
المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر
وقع لا بد منه ولا يمكن ان تقع المعرفة الكسبية
في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع
الى الاصول لانه قادر على ان يقرب البيان الى

الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول
هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن ورود مثل
ذلك عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص
من دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول
والمخاطب به مكلف بالرجوع اليها لان الذي يجب ان
يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في
الاصول فان قلت يتوقف من اعتقاد احد الامرين
بعينه ويعتقد انه يحتمل العموم ان لم يظهر له المخصص
قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من جواز تاخير
البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه
من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع
النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها
موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان
هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب به من
غير دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيت الاشكال
عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين
وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل
مثل ذلك في موضع النزاع وبقي الكلام على ما

ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال
الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة
فانه يتوجه عليه لانم دلالة العرف على قبح في الكل نعم هي
في غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم
التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام اما الوجوه
التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة
في الوجه الاول وهي الانزجار عن الفعل المهدد عليه
مقارن للخطاب فلا بد من اقتران البيان به وايضا تحقق
حقيقة التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة للفظ
فالقبح الناشي من تاخير القرينة ح انما هو باعتبار عدم
تحقق معنى التهديد المط حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا
والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا
قبح التاخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه وكلا
بجميعه والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه
من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتضمن التاخير
اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف
بذلك فيها ايضا ظ مع ان تجريدها عن القرينة المبينة
للمراد منها حال العدول عن موضعها يصيرها كذبا غ

ماهو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه
معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا
لانم انه بالتاخير يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو به
قوله لان لفظ العموم مع تجرده اه قلنا نعم ولكن لا يلزم
من ذلك محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فتم
لا تنازع فيه وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة
ثم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطلقا لايخ من ان
يكون دالا به على الخصوص اه قلنا هو لم يدل به فقط
على الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث
لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته
للدلالة التجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز
راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على
المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في
دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه قد
ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته
ان لم تكن قد سبقت القرينة والا فعلى المجاز واي
بعد في هذا التاثير وانتم تقولون بمثله في زمن الخطاب
لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلامه

لواحد فالم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة شيء من اللفظ
وعند انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما
بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما
تستقر بعد مضي زمان واختلافه بالطول والقصر لا
يجوز انكار اصل التاخير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك
فصل
تاخير وقت الحاجة لظهور منع تاخيره بعدما علمت من جواز
التجوز قبله وعدم تسليم كما يقول هو في وقت الخطاب فيجب
الاحتمال المنافي لقيام الدلالة قبل وينفي فتحصل الدلالة من
بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن
تكليفا ثم قلنا نحن لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف
اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه
من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها به كما
بيناه واما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان
لان فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام
اذ غاية ان يصير مجملا في المعنى وهو غير ضائر ولا فيه
خروج من القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع
الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة
بمنزلة التوقف الى كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك

لا يجوز

لابد توقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص
عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل
الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان
الخصوص متيقن الارادة على كل حال والله اعلم

الاجماع يطلق لغة على
معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي
اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى
اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في
الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق
امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع
الثلثة فزعم قوم انه ممتنع واحال الاخرون العلم به مع تجويز
وقوعه ونفى قوم الحجية معترفا بامكان الوقوع والعلم
والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججه ركيكة واهية فهي
بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب
عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا
على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم لفقوا لذلك
وجوها من العقل والنقل لا يجدي طائلا ومن شاء
ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في

التعرض لنقلها كبير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة
العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب اصحابنا
الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم
حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فمتى اجتمعت الامة
على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطاء مامون
على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة
عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم
والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان وجه
الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول
الامام لان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع
انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا
علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه
ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود
من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل
ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال
ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين
من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او
اكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب قال المحقق في

المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو
خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل
في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار
قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة
والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم
القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية
الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا
الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به
للمسائل الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد
اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى
عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية
معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد في الذكرى من
تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع
بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى
الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينهم
في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه
فان تسمية الشهرة اجماعا لا تدفع المناقشة التي ذكرناها
وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرر في الاصول من غير

اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء
الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف
عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين
وقريب منه تاويل الخلاف فانك تراه في مواضع لا يكاد يقبلها
يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع
اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم
اذا عرفت هذا فههنا فوايد الاولى الحق امتناع الاطلاع
عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير
جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو
موقوف على وجود المجتهدين من المجهولين ليدخل في
جملتهم ويكون قوله مستترا بين اقوالهم وهذا مما
يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب
من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر
او احاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد
من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما
الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة
وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم
به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علمائنا

اهل

اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان
المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل
واعترضه العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما
قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل
بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة
بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك
القائل لان ظ كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به
ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا
وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل
كما يصرح به قوله اخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر
الاخبار الثانية قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة
من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا
خصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع
عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي
عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم
الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظ من جهة
نقلية او عقلية الظ ذلك لان عدالتهم تمنع من

الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة
انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون الثالثة
حكى فيها ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور
بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراد قائله اللحوق
في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى
التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة
سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها
او الفتوى وبضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان
الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل
زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا
في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه
والدي ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث
مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد
الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة
اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون
وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه

فحسبوها

فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ
وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس الله نفسه
وممن اطلع على هذا الذي تبينته وتحققته من غير تقليد الشيخ
الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي
رضي الدين ابن طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه
المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن
ابي فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية
مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك
والآن فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل
ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين الرابعة اذا اختلف
على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث ثالث خلاف
بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري
البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطء يمنع الرد وقيل بل يردها
مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول
بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب
المخصوصة قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها
فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون البعض
قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث

يرفع شيئا متفقا عليه ثم والاول كمسئلة البكر للاتفاق
على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض
العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فهذا التفصيل جيد على
اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف
الاجماع فلم يجز وفي صورة الجواز لم يخالف اجماعا والامامان سوا
لجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام في احدى
الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة والاخرى على خلافه
واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق
اولى وهكذا القول فيما زاد   اذا لم تفصل الامة بين
مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان
عدم النص فان كان بين المسئلتين علقة بحيث يلزم
من العمل باحدهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج
وابوين وامراة وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة
قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين الا
ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علقة قال قوم
يجوز الفصل بينهما والذي ياتي على مذهبنا عدم الجواز
لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك
وجوب متابعته في الجمع فهذا كله واضح   اذا اختلف

الامام

الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة
النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى
وان لم يكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين
دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان
الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع
فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء
وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس
دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم
منه اطراح قول الامام قال ومثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية
اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع
من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستحسنا ما حظره المعصوم
قلت كلام المحقق ره هنا جيد والذي يسهل الخطب علمنا
بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه   قال المحقق
ره اذا اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك
على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم
بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا
انهم مخيرون ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير
مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح

الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق هذا كالسابق في غاية
الحسن والوضوح   اختلف الناس في ثبوت الاجماع
بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون
والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه
يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم بان
الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد والجواب
منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول صلعم
اصل من اصول الدين وقد تقبل فيه خبر الواحد   الاولى
لابد لحاكي الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة
للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن تمت
وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان
هذا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاسناد الى العلم
والغرض اسنادها الى الرواية فترك البيان تدليس و
بالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط
في نقله ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام
الثابتة له حتى حكم التعادل والترجيح على ما ياتي بيانه
في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه
ناش عن قلة تامل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين

منقولين

منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح
بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل
ومما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول و
الخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد الوسايط
في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسياتي ان قلة الوسايط
من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا توجه وان
اقتضى ترجيح الخبر الا انه معارض في الاغلب بقلة تتبع
في نقل الاجماع من المتعرضين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر
والنظر في باب التراجيح الى وجه من وجوهها مشروط
بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في جانب الاخر كما ستعرفه
الثانية قد علمت ان لبعض الاصحاب استعمال لفظ الاجماع
في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد نحو
هذا شانه لا يعتبر بما يدعيه من الاجماع الا ان يتبين
ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم
الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع
في الحجية كما اتفق لذلك فلا حجر عليه ح في الاعتداد به
وذلك   ينقسم الخبر
الى متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه

العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما حكي
من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت
ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم
الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود
الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه
تشكيكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين
فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد منها كذب الآخرين
قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو نفسها فاذا
فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل
العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه
عن موسى او عيسى ع انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة
نبينا م فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع خلق الكثير على اكل
طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به
يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء
وجمع كثير بنقيضه وذلك مح ومنها انه لو افاد العلم
الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلتم وبين
العلم بالضروريات اللازم باطل لانا اذا عرضنا على نفسنا
وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين

وربما بينهما وجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان
الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفة كل
هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري
فهي كشبه السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما تفصيلا
فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان
الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر متالف من
الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص
على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل
لشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد
علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود
الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد بالجملة فوجود العادة
هنا وعدمها هناك ظ وعن الرابع ان تواتر النقيضين مح
عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما
هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري
قد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس
العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري
لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من شرذمة
قليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر

يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها
في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة
حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان
يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد
قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ
جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط
بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول ان لا
يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل
الحاصل الثاني ان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد
يؤدي الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره
السيد المرتضى رح وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور
ساكتين عليه قال السيد رض اذا كان هذا العلم يعني
الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن
سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم
الله تعالى من المصلحة فلما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يلزم
لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات
النبي ص سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق
القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق ايضا

بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلم
الذي تفرد الامامية بنقله والا فلم لا يجوز ان يكون العلم بذلك
كله مرتفعا كما اجزتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض
الناس ههنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فهي بالاعراض
عنها احرى قد تتكثر الاخبار في الوقايع وتختلف
لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة
التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك
ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين ع
في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير
ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه
وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع
وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت
رواته ام قلوا وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده
بانضمام القراين اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان
انضمت اليه القراين والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت
ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القراين من صراخ وراء
جنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة من دون
موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة

ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا
ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا الحال في كل ما يوجد
من الاخبار التي تحف بمثل هذه القراين بل بما دونها فانّا
نجزم بصحة مضمونها بحيث لا ينحا الجنان في ذلك ريب
ولا يعترينا شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم
به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله عادته
بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم
بيّن الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا
حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان
ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع
والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه
لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد
وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول فبالمنع من انتفاء
اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يخلو عن العلم وعن
الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في
نقيضها عادة وعن الثالث فبالتزام التخطئة ولو وقع
لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع
المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد وما يروى من خبر

الواحد

الواحد عن القراين المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا
نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق ره
عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان
فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب
فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكارم ابن
زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور
المتاخرين الى الاول وهو الاقرب وله وجوه من الادلة
الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار
الطوايف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع
العائد الى الطوايف وعلقه باسم الجمع اعني القوم في كلمة من
المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص
بكل بعض من القوم بعض من الطوائف فالعكس ولو كان
بلوغ التواتر شرطا لقيل فلينذروا البعض الذي يحصل به التواتر
كل واحد من القوم اذ ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم
بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل
بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في

الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي
باعتبار استحالته على الله تع يوجب المصير الى اقرب المجازات
اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق
انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب
والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند
وجود المقتضي وحيث يوجد فالطلب له لا يقع الا على وجه
الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات
لا الايجاب في موضع النظر قيل وجوب الحذر عند الانذار لا
يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار
هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلنا الانذار هو الابلاغ
ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من
ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يلحقه ايضا ولا ريب
ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع
بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف
فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب
المؤاخذة فاعله واذا اختصت الاية بالدلالة على قبول
خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول
بالفصل منتف مع انه يمكن ادعاء الدلالة على

القبول

القبول فيه ايضا بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في
الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبوله
ان يصح فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت
عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه
في زمن الرسول ص على الوجه المعتبر لحمل الخطاب عليه و
لكم باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل
عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله
في ذلك العصر الثاني قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت
على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط
واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب
القبول وهو المط او الرد وهو بط لانه يقتضي كونه
اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان
دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني
على القول بحجيته فيكون من جملة الظواهر التي يجب
التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا
الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم وقاربوا عصرهم
على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال

الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف
واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار
وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار
ذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة عليهم السلام
حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام
قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم
لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد
المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليين منهم كابي جعفر
الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره
سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق ره
عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاستدلال للعمل باخبار
المروية عن الائمة عليهم السلام مقتصرا عليه فادعى الاجماع
على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا
بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم
المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى
في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي ص الى زمن الائمة
ع فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرأوا من
العامل به ومن وافقنا من اهل الخلاف احتج على هذه الطريقة

ايضا

٩٨

ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما
نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع
المختلفة التي لا يكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى
وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك
يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب
العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم ه بالضرورة من
الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا من
سد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد
السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير
جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد
غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد
باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل
قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة
والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا
ريب ان كثيرا من الاخبار والاحاد يحصل بها من الظن
ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل
بها لا يقال لم يتم هذا الوجه فيما اذا حصل للحاكم من شهادة
العدل الواحد او عدلين ظن اقوى من الحاصل

بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف
الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن
بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى
والاقرار فيصح كما اشار اليه المرتضى رض في معنى الاسباب
الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام
المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فانه المفروض فيه كون التكليف
منوطا به لان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون
وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم
بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر
سلمنا لكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا
يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب
كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين
في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع
وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن
الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم
على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع
ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات
المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع

قيام

قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن
المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر
الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون
الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور
اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة
في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب بغير صورة
وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح
بان التكليف بخلاف ذلك الظن ومثله نقول في اصالة
البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكرنا اخيرا في ظاهر الكتاب
حجة القول الآخر عموم قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم
فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تع ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الآيات
الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة
وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد
الا الظن وما ذكره السيد المرتضى رض في جواب المسائل
التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان
ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما
ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة

الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها
في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا
دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في
الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفهم فيه ومنهم
من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من
طريق العقول ان يتعبد الله تع بالعمل باخبار الاحاد
ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره
في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة
التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في
جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل
لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في
الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا
لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم
الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وانكلم في الذريعة
على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية
تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من
الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم
والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على

الرضاء

الرضاء ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف
وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالايات ان العام يخص
والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان ايات
الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في
اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه
واية النهي محتملة لذلك ايضا ولغيره مما ينافي عمومها وصلاحيتها
للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر
في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم في
الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه واي اجماع او ضرورة
يقتضي بمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب
في انسداد باب العلم به عنا دونهم وهذا واضح لمن تدبره
واما ذكره السيد المرتضى في جوابه اولا ان العلم الضروري
بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطهر حاصل لنا
الان قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله له لفرض
لفرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا
وثانيا ان التكليف بالحج ليس بجايز عندنا ومعلوم
ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة
الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه في عصر

وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلم لا يجدى بالنسبة
الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه فى معلومية مخالفة
الامامية لغيرهم فى هذا الاصل تمكنهم فى تلك الاوقات من
تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم فلم يحتاجوا
الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما منع مخالفوهم
ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد على نفسه فى
بعض كلامه سؤالا بهذا اللفظ فان قيل اذا سددتم
طريق العمل بالاخبار فعلى اى شئ تعولون فى الفقه كله
واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من
مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما
لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية
وذكر كلاما طويلا فى بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف
بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال
من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين
الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان
ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية
امر ممتنع فى هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل
العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما ينسد فيه العلم

مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره فى غير موضع من كلامه
ايضا فيستوى ح الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة
للظن فى الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية فى الجملة كما
حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بالا
يفيده على قيام الدليل القطعى عليه ولا حاجة بنا الان الى
تحمل مشقة البحث عن قيامه على العمل بخبر الواحد وعدمه
على ان السيد قد اعترف فى جواب المسائل التبانيات بان
اكثر اخبارنا المروية فى كتبنا معلومة مقطوع على صحتها
وصدق رواتها فهى موجبة للعلم مقتضية للقطع وان
وجدناها مودعة فى الكتب بسند مخصوص من طريق
الاحاد وبقى الكلام فى التدافع الواقع بين ما عزاه الى
الاصحاب وبين ما حكيناه من العلامة فى النهاية
فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره
على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر
الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مر حكاية المحقق عن ابن
قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا ونقل
العلامة على ما ظهر له من حال كلام الشيخ وامثاله من
علماء المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار

في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم
ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح من
حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ
قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة
الاحكام منهم وكانت القرائن العاضدة لها ميسرة
كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد
ليظهر مخالفتهم له فيه وقد تفطن المحقق ره من كلام
الشيخ لما قلناه حيث ذكر عنه في حكاية الخلاف فيما
انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة
ولم يورد احتجاج القوم من الجانبين فقال ذهب
شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا
لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل
بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلم
ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل
به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب
على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان
الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب
الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج

الشيخ

الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم
الى آخر ما ذكر هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى
ذكره وما فهمه المحقق ره من كلام الشيخ هو الذي
ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما
اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز
ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لبيان العلم
بصدق الخبر لا لما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول
وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه يحتمل لان يكون رجاء
للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار
اصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول
وقد طعن بذلك المرتضى على نقلتها حيث ظن منهم
الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان
اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما اشرنا اليه فان
في بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية ان شاء الله تعالى
وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها تتعلق بالراوي
الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان
مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظ ونقل الاجماع
عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب

وجمهورهم

مخالف اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول
قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع
الحكم في المقيس عليه ولا سلمنا لكن الفارق موجود كما
يعلم من قاعدتهم في القدوة ولمنع اصل القياس ثانيا
والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضى عدم قبوله
بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله
ربما منعته عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء
التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لا
مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ
اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة بحيث يجتمع غيره
من الشرايط لوجود [illegible] وهو اخبار العدل الضابط
وعدم صلاحية ما [illegible] للمانعية [illegible] الاسلام
لا ريب عندنا في [illegible] تع ان جاءكم فاسق
بنبأ وهو شامل [illegible] ولئن قيل باختصاص
في العرف المتاخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم
قبول خبر الكافر كما هو ظ الايمان واشتراطه
هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تع ان جاءكم
فاسق بنبأ وحكى المحقق عن الشيخ اجازة العمل بخبره

الفطحية وهو من ضاعاتهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب
محتجا بان ما عدا الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة
وعلي بن ابي حمزة وعثمن بن عيسى وبما رواه بنو فضال
والطاطريون واجاب المحقق ره بانا لم نعلم الى الان
ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه
بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول
روايات فاسدي المذهب وحكى والد ره من فوايده
على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سالت والدي عن ابان
بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله
تع ان جاءكم فاسق الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان
واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان كان
من الناووسية هذا والاعتماد عندي على المشهور
العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن الكباير
والاصرار على الصغاير ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط
هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظ جماعة من متاخريهم الميل
الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق
عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في
الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على

اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق رحمه الله ونحن نمنع هذه الدعوى
ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي
عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها
ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا
كلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا
انه لا واسطة في الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع
الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت
حاصلة فهو العدل والا فهو الفاسق وتوسط مجهول
الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم
العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الاية
متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى
ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان
قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما
يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين الوصفين لا
الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد
من الاية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا
ومن البين ان الوقوع في الندم يحصل من عدم صدق المخبر

من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا حاجز معها
عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت
هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الاية ح وجوب التثبت عند خبر
من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على
العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط
العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية
المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة
وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة
وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي ادعاه ولو نهض دليلا
لخصصنا به عموم ظ الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله
منع اصل العمل اولا ومنع نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته
وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان
عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن
الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد
الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة
في صورة الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء [illegible]
للتقريب الذي ذكرنا انما يتم فيمن بلغ حد التكليف من اول [illegible]
التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار [illegible]

محل الحاجة الى هذا البحث وان العادة قاضية بعدم انفكاك من
هو كك عن احد الوصفين واما حديث قرب العهد بالتكليف
فيمكن فرضه تحقق الواسطة بان لا تقع منه معصية توجب
القطع بالفسق ولا يكون له ملكة يصدق بها العدالة فان
ذلك غير ممتنع وح يثبت الواسطة فلا يقوم الحجة باشتراط
العدالة مط وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت
ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر
لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم
بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن
التعليل الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق
يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة لما لمشاركته الفاسق
في عدم الحجر عن الكذب فيقدم في تعليل خبره احتمال الوقوع
في الندم لظهور عدم صدق الخبر على احد قيامه في خبر الفاسق
وسياتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل
توجد فيه الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من
لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به
فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث
ما يضطرب به او يبدل لفظا باخر او يروى عن المعصوم

ويسهو

ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من
اسباب الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب
على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح
اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق لو كان زوال السهو
اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا من معصوم من السهو
وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر ويعرف ضبط الراوي
بالاعتبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر
احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك
ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء
واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة
وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد
من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب و
عزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال
المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو
شهادة عدلين وهذا هو الحق لنا انها شهادة ومن
شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظ وان مقتضى اشتراط
العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا
فيغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على

الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه
وقد اكتفى في اصل الرواية بالواحد واستقربه بعضهم لكن بعض
افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم في اية ان جاءكم
فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه بحيث يكون
المزكى عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك
الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة
على المشروط فلا مراد الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط
في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق
الى المعرفة بالشرط سلمنا لكن زيادة الشرط بهذا المعنى
على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام
الشرعية عند من يعمل بالخبر الواحد من ان تبين اذا
كثر شروطها يتفق المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى
شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب
من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة
بانه ثبوت الاحكام الشرعية بشرطين يزيد على مشروطه
هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم
بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه
وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من يكره

العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض
العامة حكاية عن بعض اواخرهم ان الاكتفاء بالواحد
في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان
مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق
في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر
على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا
واقامة الى قبول الشاهدين لقيامها مقام العلم شرعا
وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة
يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الا
كتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف
قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر
العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مع انتفائها توقف
القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض [illegible] فلابد من حملها
على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال يمكن حمله على وارد
على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول الاية لا تدل
من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي والمحذور
فيه كيف وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار
بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد

ه هذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو
بالقياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طرق
معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد او
اشتراط التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد
اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين
عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وصار آخرون الى
خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه
في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واسندوا في هذه
الاقوال الى اعتبارات هينة ووجوه ركيكة لا اجدى في التعرض
لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها اذ المتعرض
منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي استوجهه
العلامة ره هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب
قبل الاطلاق فيهما وذهب والدي ره الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما
حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء
ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو القوي
ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه
العلامة ره اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس
تقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا

والجارح

والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا
حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة
مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين ابن طاوس في موضع
انه كان مع اهلها رجحان يحكم الذهن الصحيح باعتباره فالعمل على
الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه اذا قال العدل
حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية
الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارهما هو اختيار
والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال
اذا قال اخبرني بعض اصحابنا اعني الامامية يقبل وان لم يصفه
بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة
ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض
اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل
العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه
بعد اشتراط العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون
في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة
الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له
جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه
بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان

كثير من الرواة وبالجملة فلابد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل
ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفائه كما سبق التنبيه
عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم
ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا
القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده
غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لابد من مراجعة السند والنظر
في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح لابد للراوي من
مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه و
هو في الرواية عن المعصوم نفسه ظ معروف واما في الرواية
عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان
بقرائته في كتابه او باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه
مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك الاجازة
رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز
الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثر منهم خلافه وهذا البحث
غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق الحال فيه ان يجوز
الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل
الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله
من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة

ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف
اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامونة عليها من الغلط
والتصحيف ونحوها وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله و
التعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة
يجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله ان في القراءة على الراوي لما
الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر
بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم
ان جماعة من الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي
اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه و
نحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى رضه فانه منع
من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة
حيث قال فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه
حتى يزول الايهام ويعلم ان لفظه حدثني ليست على ظاهرها
فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك
نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك وكانه نفي
ما اثبت اولا وهذا من السيد ره في غاية الغرابة فانه مسلك
لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة
وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك

قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل عبارة وهو
الاعتراف بما قرأه عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من
المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة هذا الكلام عن السيد
في النهاية وتنظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال اسنادها
الى اللفظ قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد
وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد
والاتفاق من علاه على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع
الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة
ولا اعتبار فيهما واصل المعنى الثاني الجواز الرواية بالاجازة
تسويغ قول الراوي فيها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك
من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا
وقد عزي الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه
عنه حقيق بهذا ويظهر من كلام العلامة في النهاية انه
فهم من كلام السيد المرتضى رضي القول بعدم جواز الرواية
بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال
اما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك
اجازه له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الا
جازة وقوله هذا عبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها
القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها

ولاحقها

ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بحدثني
واخبرني ونحوه فانه ذكره قبل ذلك في البحث عن القراءة
عن الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول
من قراءة الحديث على غيره ممن قرئ عليه فاقر به حدثني
واخبرني واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح
انه اذا قرأه عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان
ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه فانه
سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني
لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثنا وخبرا عن لفظه
وهذا كذب لم يجز وذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان
يناوله المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا
سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرأه عليه ويعترف به
له في علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل
باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني
ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر
ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اقترح
ان الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا
حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار

الاحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فلان
كتب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي
حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ
حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على
الراوي كما عرفت فيما عنه في هذا الوجه سواء ونقلت
عبارته في المادية عن القبول فيها حيث صرح بجواز
العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع مثل
فنظر منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة
القراءة والامر كذلك وقد عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر
تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر
الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها
معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها
متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد
من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما
فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي
والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه
للتيمن كما لا يخفى [illegible] الوجادة والاستغناء عن الاجازة
[illegible] ان يكونا من باب وجوه الرواية [illegible] صيانة

التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع
الخلل ويزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظ ويبقى
في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها
مما ذكرناه فلذلك اثرنا طي ذكرها على غيره ؟ ويجوز نقل
الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ
وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها
له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من
الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل
يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في
الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث
منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها
ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم
ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها
وذلك دليل جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ
اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء
ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهما لنسيان او غيره كقوله
عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة
والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار [illegible] وقال

العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع
عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير عن الامامية وكلامه
في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الموجه لما سنبينه
وحكى في النهاية العمل بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال
وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق ره
اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف
انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك
قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة
واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها
عن المعارض كما عملت بالمسانيد عن اجاز احدهما اجاز
الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم
حيث اقتصر على نقله عن الشيخ وحجته من غير اشعار با
القبول او الرد ولنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي
كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد
ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير
مفيد لانا نعلم بالوجدان ان العدل يروي عن مثله
وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو
انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك لا يكفي في الجواز

ان يكون

ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه
لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هنا يظهر
ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل
ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي
بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو شهادة على مجهول العين
وقد علم حالها وان كان مستندا الى الاستقراء لم يستلزم
والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة
فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره
ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا لفظه عدالة
الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة
ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فانه
قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيها او جرحه ولو عدله
لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه
لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما
ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل
مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في
ذلك الاستقراء وحصوله في نهاية البعد وعلى تقديره

يخرج من محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره فيرد على
اوله ما يرد على العلامة ره وعلى آخره ان عمل الطائفة بتوقف
التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه والقائلين
بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت
عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله
لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد
الحديث الى الرسول صلعم يقتضي صدقه لان اسناد الكذب
ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوه
اخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن
هذين الوجهين ظ مما حققنا فلا نطيل بتقريره تتمة
ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف
بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام
يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو
ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله
في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين
على ما جمع السند اليه الشرايط خلا الانتهاء الى المعصوم
وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال
فيقال صحيح فلان عن بعض اصحاب الصادق ع مثلا

حجة م

وقد يطلق

وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرايط سوى
الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ
في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة
المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من
رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند
الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول
ولا ثبوت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي
بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح
الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه ما ليس بامامي لكنه
منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق
على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا وقد يستعمل اللفظ
الاول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين الرابع
الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل
طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول فتسمى هذه
الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقسام اخر باعتبارات
شتى وكلها ترجع الى هذه الاربع وليس هذا موضع تفصيلها
وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على
السن الفقهاء   في النسخ   لا ريب

وفي جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق
ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت
الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع
من العامة وحكى المحقق رحمه الله عن المفيد القول بجوازه قبل
حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق
الاول لنا انه لو وقع لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق
به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي
قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا وهو ظاهر الاستحالة
ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا
يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به
قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء و
يثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم
بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي
ان النبي صلعم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى
ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان
المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما
دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات
معلقان على المشية ولا نعلم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني

ان ابراهيم عم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات
كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض
المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان
ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها
طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة
وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان حسنا
كانا كذلك والا فقبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر
مرادا فلا يكون مامورا به ويبطل النسخ   يجوز نسخ
كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب
فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وقع به ولا يعرف فيه من
الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره
شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ
الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان
خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم
للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما
نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع
واما اصل الجواز فموضع وفاق وارى البحث في ذلك قليل الجدوى
فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع فمن جواز نسخه

والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن
استقراره قبل انقطاع الوحي اولا قال المرتضى ره اعلم
ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون
ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر
بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذه العلة
غير كافية لان لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا
فدلالته مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده
واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب
مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها
مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل
قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي ع اخبر على مذاهبهم
بان امته لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال
واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب و
السنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام
التي تثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة
قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية
فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان
الامة مجتمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا

ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى المحقق عن الشيخ بعد
ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي و
النسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما
يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال
الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي فيكون
الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره في هذه
الوجوه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول
النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول المنفرد
لكان الحجة فيه فجائز حصول مثل هذا في زمن النبي عليه السلام
ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذا يجوز
نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال يدخل
في جملتها قول النبي ع وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب
عليها فائدة مهمة كما لا يخفى معنى النسخ شرعا
هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بدليل الشرعي بدليل
اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول
ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات
ليست نسخا للمزيد عليه صلواة كانت تلك العبادة
او غيرها وهو قول جمهور العلماء وعزى الى قوم من العامة

ينسخ

القران بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج
الوسطى عن كونها وسطى وهو ظ الفساد واما الزيادة الغير
المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ
اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا
من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظ لما علم من
تفسيره وقال المرتضى رض ان كانت الزيادة مغيرة لحكم
المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من
دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام
الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي
النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل
الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام
الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الى ركعتين على ما كان يفعلهما
عليه اولا لم يكن لها حكم وكانه ما فعلها ويجب عليه استينافها
لان مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد وسلام ومع
فقد هذه لا يكون كك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام
الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن الشيخ موافقة
السيد على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان
شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد

بالدليل

بالدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا
من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع
البراءة الاصلية نسخا وهو بط ثم ذكر كلام السيد في الزيادة
على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نم ان ذلك
نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغير فيها
ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب
التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا لكن
اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتان
فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب
ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ با
نضياف غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا
وجب بعدها اخرى ولما كونهما لو انفردتا لما اجزتا بعد
كانتا مجزيتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل
بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي
لكان المنسوخ اجزاؤهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت
هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات
الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع
به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند

التحقيق انه هين كغيره من اثار الكثير مباحث الباب

في القياس والاستصحاب

القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر
لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا و
موضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما
مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل
بالمستنبطة الا من شذ وقد حكى اجماعهم فيه غير واحد
منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلم
وبالجملة فمنعه يعد في ضروريات المذهب واما المنصوصة
ففي العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى رح المنع منه ايضا و
قال المحقق رح اذا نص الشرع على العلة وكان هناك
شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة
في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان هناك برهانا
وقال العلامة رح الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة
وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك
بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف
عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة
لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى

عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها
مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار
الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا
احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال
اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يلزم تجويز مثله
في العقليات حتى في الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها
بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة
للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف
يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول القائل لابنه
لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل
حشيشة يكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن
دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر
لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى
ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها
معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون
المتحركية وان عنيتم بها امرا اخر يتأتى فيه ذلك الاحتمال
فهناك نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل قولكم
العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة

ولي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه
في العلة المنصوصة كذلك ولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار
انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الا
الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان
الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب
العلم بثبوت هذا الحكم في كل عالة ولم يكن العلم بحكم
بعض تلك المح متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن
جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون
هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق ههنا ان
النزاع هنا لفظي لان المانع انما منعه من التسمية لان قوله
حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل لان يكون في تقدير التعليل
بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل
بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل با
الاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق
يعم فظهر انهم متفقون على ذلك ثم النزاع وقع في ان
قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم
الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا الاصل لا في ان
النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها

فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة ره لم يقف على
احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين
الشيعة لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف
ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي
الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة
واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها
فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره
في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر
قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي على
وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون
اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا
ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما
يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على
الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب
النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن
نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه
ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة
ره الاتفاق فيه نعم من جملة حججه ما ذكره فهو موافق في المعنى

فلا ينبغي ان يعد في المنافيين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر
عندي ما قاله المحقق ره وجه يظهر من تضاعيف الكلام
في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجية الرتضى فجوابه ان
المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها
تعلق الحكم بها لا بيان الداعي او وجه المصلحة ذهب
العلامة في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في
تحريم التافيف الى انواع الاذى الزائد عنه من باب القياس
وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع من
الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه
وفحواه عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون
حكم غير المذكور فيه موافقا للحكم المذكور ويقابله مفهوم
المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم
كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب وقيل
للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول
عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو
صريح كلام المحقق ره وحجة الذاهبين الى كون مثله قياسا
انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من
الحكم كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع
لما حكم

١١٨
لما حكم به ولا منع للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب
لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة
اللفظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول
بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد بانه
لا منافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى
حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك
حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة
الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار
القياس واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس
الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار
الى نظر واجتهاد اذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين
من ان النزاع ههنا لفظي لا طائل تحته اختلف
في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء في
وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم
ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في
الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني
ويحكى عن المفيد ره المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر
وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلاة ثم رأى الماء في

اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية
فهل يستمر على فعلها بعد استصحابا للحال الاول ام يستانفها
نقضها الوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن
اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى رضه بان في استصحاب
الحال جمعا بين حالين في حكم من غير دلالة لان الحالين
مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احديهما وواجد
له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة قال
واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان
ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس
هيهنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو
للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز
اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال مع الخلو
من الدليل مجرى الاول لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات
الحكم الاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله
ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ
لو لم يوجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث
الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما يجري
مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب

بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى
وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل
الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا
ان الحكم الثابت في حال الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء
والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوته
في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان
وقد ثبت في العقل ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه
لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار
كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو
فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى
مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة
وعلى من ادعى رؤية الماء لم يغير الحكم الدلالة ثم قال وبمثل
ذلك يجيب من قال فيجب ان لا يقطع بخبر من اخبرنا عن مكة
وما جرى مجريها من البلدان على استمرار وجودها وذلك
انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم
مقامها ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر
لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر
فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر وجوه الاول

ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب
الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت
فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح
رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال
الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل
واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن
رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا
لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون
في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم
الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر
لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون
بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب
الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل
والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك
كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على
يقينه وكذا العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى
على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم
ببقاء الحيوة ولم تقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث

وما ذاك

وما ذاك الا الاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة
في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون
على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه
البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر
ذلك فاعلم ان المحقق ره ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب
محكي عن المفيد وقال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة
ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره
نحن ان ننظر في الدليل المقتضي للحكم فان يقتضيه مطلقا وجب
القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل
الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها
الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان
الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق
بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا
لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم
ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون
الحكم الثابت عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت
انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى
حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع

لاالى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان
الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير
دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه
وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق يرجع الى اختياره
اولا وصيرا الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم موضع النزاع
بمسئلة المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه استشعر ما يرد
على احتجاجه من المناقشة فاستدرك هذا الكلام وقد
اشار في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب

الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة
في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما
في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن
بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه
في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما
هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد
فيها اولا فذهب العلامة في التهذيب والشهيد في الذكرى
والدروس ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى
الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على
دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق

في تلك

١٣١

في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها و
كما جاز لذلك الاجتهاد فكذا هذا احتج الاخرون بان
كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن
عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون
بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة
بحسب ظنه وحيث يحصل التجزي المذكور يخرج عن الفرض
والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط
بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد
المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على
هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به
نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته
على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص
العلة ولكن الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن
الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا
اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال
القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء
من الناقصة فكيف يستويان سلمنا لكن التعويل في
اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو دليل قطعي وهو اجماع

الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في
موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة المتجزي
للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور
لانه تجزي في مسئلة التجزي وتعلق بالنظر في العمل بالظن
ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا
لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا
الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا با
الاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه
ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه
الى التقليد وان شئت قلت تركيب التقليد والاجتهاد
وهو غير معروف   وللاجتهاد المطلق شرايط يتوقف
عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة
الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم
من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب
المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن
الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها
ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال

ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده
من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث
يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح
والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز
عن مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام
الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك ومن
مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم
للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك
بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف
لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرايط البرهان لامتناع
الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن
ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر
بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى
قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم
ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرايط معرفة ما
يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره
الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء
مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم

يقدر على التحقيق والتفصيل كما هو دأب المتجزين في علم الكلام
وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم
الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماتها وشرائطه وهو حسن
مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان
واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد
لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل الدربة ويعين
على التوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر
من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه من
الخيالات التي يشهد البديهة بفسادها والدعوى التي تقضي
الضرورة من الدين بكذبها   اتفق الجمهور من المسلمين
على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف
بها واحد وان الآخر مخطئ آثم لان الله تع كلف فيها بالعلم
ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر يبقى في الجهالة وخالف
في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف
واما الاحكام الشرعية فان كان عليها قاطع فالمصيب فيها
ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر
والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم
عليه قطعا بغير خلاف يعبا به ثم اختلف الناس في

التصويب

التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله
فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل
مجتهد فهو حكم الله في حقه وحق مقلده وقيل ان
المصيب فيها واحد لان لله تع فيها حكما معينا فمن
اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو
الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في النهاية راى
الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف
كان فلا ارى للبحث في ذلك مع الحكم بعدم التاثيم
كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم
على ما بينها من الاشكال اوفق لمقتضى الحال   والتقليد
هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله
وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع
العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما
سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في
تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو
ظ واذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم
يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرف
من العلوم وعزي في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب.

وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم
اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند
الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في
المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه
ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى
غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على اذن للعوام في
الاستفتاء من غير نكير واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على
العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما
قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها
فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك
فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند
نزول الواقعة ~~بامر المعاش المضطر اليه~~ فلان ذلك
متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة
بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه
والحق منع التقليد في اصول العقايد وهو قول جمهور
العلماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان
الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا
فاعلم ان المحقق بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكر

الاحتجاج عليه واذا ثبت انه غير جايز فهل هذا الخطا موضوع
عنه قال شيخنا ابو جعفر نعم وخالفه الاكثرون احتج رحمه الله
باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة العامي مع
العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القطعية لا يقال
قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوايل الادلة وهو
سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف
لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط
الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم
بالشهادة موقوفا على حصول العلم بتلك الادلة للشاهد
منهم لكن ذلك لم يكن ولان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي
من غير ان يعرض عليه دلالة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره
بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلاة وما اشبهها وفي
هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه
عنه او تردده فيه على انه ليس بشيء لان تحرير الادلة
بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها
ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب
الطمانينة وهذا يحصل بايسر نظر ولذلك لم يتوقفوا
في قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله

يرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ لو كانوا يعلمون منهم العلم
بهذا الفن كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر
الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج
لا تدل على اللطيف الخبير ويعتبر في المفتي الذي يرجع
اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة
رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة
المطلقة او بالاخبار المتواترة او القرائن الكثيرة المتعاضدة
او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان
اجتماع شرائطه وقبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى
على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان
العلامة ره قال في التهذيب لا يشترط في المفتي عليه المستفتي
علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه
انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن
برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين
على استفتائه وتعظيمه قال المحقق ره ولا يكتفي العامي بمشاهدة
المفتي متصدرا او داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال
العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون
غالطا

غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد له ان يعلم منه الاتصاف
بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء و
شهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه
والاختلاف بين هذين الكلامين ظ كما ترى وكلام المحقق
هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج
العلامة بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم
فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير
العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى
بالنظر الى محل الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب
استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد في العلم بحصول
الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر
من كلام المرتضى رض الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال
وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه
لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في
البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة الديانة
قال ومن يطعن في هذه الجملة فمثل من يبطل الفتيا بان
يقول كيف يعلم عالما هو لا يعلم شيئا من علومه لانا
نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم

نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذا العلم بالنحو واللغة
وفنون الادب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد
مع اتحاد المفتي ظ وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى
واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة
تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في
العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول
الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة
بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير
هنا ايض والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم
بالعلم وبعضهم بالورع قال المحقق يقدم الاعلم لان الفتوى
يستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من
الورع يحجزه من الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان
ورع الاخر وهو حسن ذهب العلامة في
التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الا
جتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق فعد من شرائط
تسويغ الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ان يكون
المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي
بها اتى به وبجميع اصوله التي يبنى عليها وقال في موضع

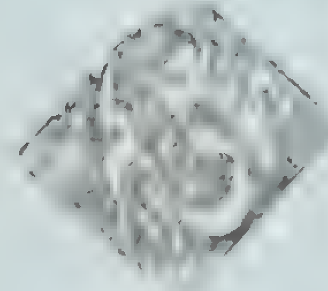
اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها
في وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز لها الفتوى
وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى
الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب
ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه
لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل
فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس
نظ لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي
في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا
لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا
روى عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام السماع منه وهل
يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على
عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع
في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا يستحق ان
يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول
سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق با
لاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع
لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد

الاحياء والمرج والصبر بنيد فمان بتسويغ التقليد في الجملة
على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة
اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح
فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظ
وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها عدول
عن الاعتبار غالبا لمخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا
على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل
قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب في التعادل و
الترجيح تعادل الامارتين اى الدليلين الظنيين عند المجتهد
يقتضي تخييره في العمل باحدهما الا نوقف في ان من الاصحاب
فالقائل عليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع
الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع الياس من
الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض
وعدم امكان الجمع ولما كان التعارض الادلة الظنية
منحصرا عندنا في الاخبار لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها
راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور
الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا
من رواة الاخر فيترجح ما رواته الاكثر لقوة الظن اذا

العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد
ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد
لليقين الثاني رجحان الراوي لاحدهما على راوي الاخر
في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع
والعلم والضبط قال المحقق يرجح بالضابط والاضبط
والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن
مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن يسار ونظائرهم
على من ليس لهم حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان
رواية العالم والاعلم ابعد من الخطاء وانسب بنقل الحديث
على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسايط وهو علو
الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه
الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية فيه علو الاسناد وان كان
راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب
والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان
احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت
اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا
تعددت او كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس
بشيء لان تاثير الندور في مثله غير معقول واشتراط اتحاد

اما المساواة في الصفات مستدرك لان المعروض في باب
الترجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما
يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها
او يترجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا
في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح
المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق عن الشيخ
انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا
فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط فلا ترجيح فان لم يوثق
منه بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق وهذا
حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضي عن الشيخ با
التفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة
بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل
يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي
المعنى كما شرط الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه
احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا
بعيدا من الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظ واما الافصح
فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب اذ المتكلم
لا يجب ان يكون كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة
في احدها

في احدها بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد
مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في
بعض الاخبار التقصير للمسافر بعد خروج الوقت من قوله قصر
وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله ص وثالثها
ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا
وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن
مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر
منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها
ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط
امر اخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس هيهنا
وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان
كان في كلام اهل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص
والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه
نوع العلة على ما اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون فيه
اللفظ اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على
المشترك بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول
يرجع الى الترجيح للحقيقة على المجاز والثاني ترجيح الاقوى دلالة
على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث



ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاولى اعتضاد
احدهما بدليل فانه يرجح به على ما لم يؤيد بدليل الثاني عمل اكثر
السلف باحدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق اذا عمل اكثر
الطائفة على احد الروايتين كانت اولى اذا احتمل ان يكون
الامام من جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح
واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخرى له فيرجح
المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح
الموافق وهذا اختيار الشيخ حجة الاول بوجهين احدهما
ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه
ما لم يعلم الا منه والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم
بالعقل فكان اعتباره اولى وثانيهما ان العمل بالناقل
يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف
المقرر فانه يوجب تكثيره لازالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل
حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد
الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته لان فائدة
التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على
الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم
بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة

اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل ولا يفيد سوى التاكيد
وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي
تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما
الناقل فظ واما المقرر فلوروده بعده فيفيد ما رفعه
فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا تنهض باثبات المدعى
قال المحقق بعد نقله القولين ومناصل الحجتين ونعم ما قال
الحق انه اما ان يكون الخبران عن الرسول ص او عن الائمة عم
فان كان عن النبي ص وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء
كان مطابقا للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف
لانه يحتمل ان يكون احدهما ناسخا ويحتمل ان يكون منسوخا
وان كان عن الائمة عم وجب العمل بالتخيير سواء علم تاريخهما
او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي
الى ان قال ان يكون احدهما موافقا لاهل الخلاف والاخر مخالفا
فيعمل بالمخالف لاحتمال التقية في الموافقة وقد حكى المحقق
عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما
من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية
رويت عن الصادق ع وهو اثبات لمسألة علمية بخبر واحد ولا يخفى
عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء الشيعة كالمفيد وغيره

ضمن الاربعين فقدان المزبور

ضمن الزائرين
فقدان المرور
١١٨٦

فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا التقية فلو فرض لعله
يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل
الا التقية لانه خبر التقية لمصلحة يراها الامام كما يحتمل
التقية يحتمل التاويل المراد لمصلحة يعلمها الامام وان كنا
لا نعلمها وان قيل السيد ابن العم بالحديث قلنا انما تعتبر الى ذلك
مع تعين التعارض وحصول ما لا يرجح من العمل بالمطلق
العمل هذا الامر وهو ضعيف اذ لا تنافى لان الادلة
بالخبر بان اثبات المسألة بخبر ليس بجيد اذ لا مانع من ثبات
مثله بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالب بدليل منع هذه الحجة
اثبات اليد بدليل محتمل ولا يتمحض محتملاته فانا نقول ان لا
ما يحمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو
المعلوم من احوال الائمة ع اقرب واظهر ولذا كان في
الترجيح كلام الشيخ عندي
هو الحق تدبر

في يوم السبت سابع عشر شهر شوال ... المكرم

والكاتب ... في التراب

